

A FILOZÓFIA TÖRTÉNETE

II

A FILOZÓFIA TÖRTÉNETE

II



BUDAPEST, 1960.

A mű eredeti címe:

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ II

ИЗДАТЕЛЬСТВО АКАДЕМИИ НАУК СССР

МОСКВА 1957

Szerkesztették:

M. A. DINNYIK, M. T. JOVCSUK, B. M. KEDROV,
M. B. MITYIN és O. V. TRAHTYENBERG

„A filozófia története” második kötetének tárgya: a filozófiai gondolat fejlődése Angliában, Franciaországban és Németországban az 1789. évi francia polgári forradalomtól az 1848-as forradalmakig, a forradalmi proletármozgalom kibontakozásáig és a marxizmus megszületéséig terjedő időszakban. A kötet megvilágítja a filozófiai és szociológiai gondolat történetét Oroszországban, Lengyelországban, Jugoszláviában, Romániában, Csehországban és Szlovákiában, Magyarországon, Bulgáriában a hűbériség válságának, hanyatlásának s a kapitalizmus megszületésének időszakában, a forradalmi munkásmozgalom létrejöttéig, tehát körülbelül a XIX. század első negyedének végétől egészen a hatvanas-hetvenes évekig. Ismerteti a filozófiai és szociológiai gondolat fejlődését az Amerikai Egyesült Államokban a XIX. század második negyedében és a század derekán, az 1861—1865. évi polgárháborúig terjedő időszakban, valamint a latin-amerikai országokban a XIX. század elejétől a hetvenes évekig, vagyis a hűbériség bomlásának és a kapitalizmus kialakulásának időszakában. Vázolja a filozófia történetét Indiában, Kínában és Japánban a feudalizmus bomlásának és válságának, a kapitalista viszonyok kialakulásának szakaszában, vagyis a XVIII. század végétől körülbelül a XIX. század hatvanas éveig terjedően.

A kötetben jelentős helyet biztosítottunk a XVIII. század végétől a XIX. század első feléig megjelenő, a marxizmust közvetlenül megelőző és annak elméleti forrását alkotó filozófiai és szociológiai tanítások történetének (ezek: a klasszikus német filozófia, a főként francia, kritikai utópikus szocializmus és az angol klasszikus politikai gazdaságtan), s megvilágítottuk a XIX. század nagy természettudományos felfedezéseinek — a marxizmus természettudományos előfeltételeinek — filozófiai jelentőségét.

Nagy figyelmet szenteltünk a XIX. század Oroszországában és más kelet-európai országokban tevékenykedő forradalmi demokraták materialista filozófiájának, amely ezekben az országokban a feudalizmusból a kapitalista rendbe való átmenet körülményei között a parasztság felszabadító mozgalmának elméleti kifejezése volt.

„A filozófia története” második kötete röviden foglalkozik azzal a gazdag és sokoldalú filozófiai valamint szociológiai gondolkodással, amely a XVIII. század végétől a XIX. század derekáig az amerikai földrészen és a keleti országokban terjedt el, és amelynek leghaladóbb áramlatai összefüggnek a

hüberiség és az idegen elnyomás elleni felszabadító mozgalmakkal. Azért foglalkozik röviden ezzel a kérdéssel, mert a marxista irodalom még nem dolgozta fel kellőképpen ezt a tárgykört.

„A filozófia története” második kötetének sajtó alá rendezésében és szerkesztésében részt vett M. A. Dinnyik professzor, a filozófiai tudományok doktora, M. T. Jovcsuk, a Szovjetunió Tudományos Akadémiájának levelező tagja, B. M. Kedrov, a filozófiai tudományok doktora, a Pedagógiai Tudományok Akadémiájának (OSZFSZK) levelező tagja, M. B. Mitjín, a Pedagógiai Tudományok Akadémiájának (OSZFSZK) tagja, O. V. Trahtyenberg, a filozófiai tudományok doktora.

A kötet egyes fejezeteit és részeit az alábbi szerzők írták:

I. fejezet — M. A. Dinnyik, O. V. Trahtyenberg, B. M. Kedrov (a természettudományról szóló rész), M. P. Baszkin (a német felvilágosítókkal foglalkozó rész), T. I. Ojzerman (Fichte és Schelling filozófiájával, valamint Kant ismeretelméletével foglalkozó rész).

II. fejezet — M. P. Baszkin (a hegeli iskola bomlásával foglalkozó rész), M. M. Grigorjan (Feuerbach filozófiájával foglalkozó rész), T. I. Ojzerman.

III. fejezet — M. A. Dinnyik, B. M. Kedrov, O. V. Trahtyenberg, V. M. Kaganov (Darwin nézeteivel foglalkozó rész), I. Sz. Narszkij (Kant pozitívizmusáról szóló rész).

IV. fejezet — M. T. Jovcsuk; Z. V. Szmirnova (a harmincas-egyvenes évek felvilágosítóinak nézetei és Belinszkij filozófiája), I. J. Scsipanov (Herzen filozófiája), N. G. Tarakanov (Ogarjov világnézete), V. E. Jevgrafov (a petrasevisták), N. F. Ovcsinnikov (Lobacsevszkij nézeteivel foglalkozó rész), V. M. Kaganov (a XIX. század első fele orosz természetkutatóinak harca a materializmusért és Szczenov világnézete), P. T. Belov (Piszarev világnézete).

V. fejezet — M. I. Novikov (Ukrajna filozófiai gondolkodása), I. N. Luscsickij (Belorusszia filozófiája), Ju. I. Zsjugzsda (Litvánia filozófiája), A. A. Kutelija (Grúzia filozófiája), V. Ju. Szamedov (Azerbajdzsán filozófiája), H. N. Momdzsjan (Örményország filozófiája), H. Adilgirejev és N. Dzsandiljdin (Kazahsztán filozófiája), M. Zand, A. Mirzojev, I. M. Muminov (a közép-ázsiai népek filozófiája), V. P. Szamszon (Lettország filozófiája), G. I. Naan (Észtország filozófiája), P. A. Kovcsegov és N. A. Agaszjeva (Moldva filozófiája).

VI. fejezet — I. Sz. Narszkij (Lengyelország filozófiája), V. G. Karaszev (Jugoszlávia népeinek filozófiája), a Román Népköztársaság Filozófiai Intézetének szerző kollektívája C. I. Gulian akadémikus és I. Banu professzor vezetésével (Románia filozófiája), E. J. Kolman (Csehország és Szlovákia filozófiája), Mátrai László, a Magyar Népköztársaság Tudományos Akadémiája levelező tagja Hevesi Mária közreműködésével (Magyarország filozófiája), L. V. Vorobjov (Bulgária filozófiája) valamint M. T. Jovcsuk.

VII. fejezet — M. P. Baszkin.

VIII. fejezet — R. Burgete Ajala és Zs. A. Bazarjan.

IX. fejezet — N. P. Anyikejev és V. V. Brodov (India filozófiája), N. G. Szenin (Kína filozófiája), Ja. B. Radulj-Zatulovszkij (Japán filozófiája).

A kötet szerkesztésében és előkészítésében részt vett V. M. Kaganov. „A filozófia története” szerzői és szerkesztői köszönetüket fejezik ki azért a segítségért, amelyet I. J. Amlinszkij, A. A. Bazsenov, A. M. Bogoutdinov, M. M. Grigorjan, M. A. Leonov, A. A. Makarovszkij, Sz. V. Nyikolszkij, N. F. Ovcsinnyikov, D. F. Osztrjanyin, Sz. A. Pokrovszkij, M. V. Rezcov, B. Ju. Szlivker, G. A. Csarijev, T. N. Csencov, Jang Hing-sung és más elvtársak nyújtottak, amikor rendelkezésre bocsátottak olyan anyagokat, amelyek „A filozófia története” második kötetében bizonyos mértékig felhasználásra kerültek.

A szerkesztőség köszönetet mond azoknak a szovjet tudósoknak, akik „A filozófia története” második kötetének anyagait felülbírálták és megjegyzéseikkel segítséget nyújtottak a könyv előkészítéséhez.

A szerzők és szerkesztők a legnagyobb elismeréssel adóznak azért a nagyarányú segítségért, amelyet „A filozófia története” második kötete megfelelő részeinek előkészítésében a Kínai Népköztársaság, Lengyelország, Csehszlovákia, Románia, Magyarország, Bulgária tudósai, valamint a Szerb Tudományos Akadémia tudósai nyújtottak, akik a délszlávok filozófiájával foglalkozó részhez értékes észrevételeket és javaslatokat tettek.

A szerzők és a szerkesztők céljuknak tekintik e könyv további tökéletesítését, s ezért arra kéri az olvasókat, hogy bírálatukat, megjegyzéseiket vagy ktyvánságaikat a könyv következő kiadásának előkészítésénél való figyelembevétel céljából az alábbi címre küldjék meg: Moszkva, Volhonka 14. A Szovjetunió Tudományos Akadémiája Filozófiai Intézete.

A FILOZÓFIAI GONDOLKODÁS FEJLŐDÉSE NÉMETORSZÁGBAN
A FEUDÁLIS VISZONYOK BOMLÁSA
ÉS A KAPITALIZMUSBA VALÓ ÁTMENET IDŐSZAKÁBAN
(XVIII. SZÁZAD VÉGE — XIX. SZÁZAD ELEJE).
A KLASSZIKUS NÉMET FILOZÓFIA

A XVIII. század második felében több nyugat-európai országban a kapitalista gazdaság fejlődése meglehetősen magas színvonalat ért el.

A tőkés társadalom gazdasági életében rendkívül fontos szerepet játszott abban az időben az angliai ipari forradalom. Az angol iparnak 1760-ban kezdődő óriási fellendülése nemcsak Anglia legfontosabb iparágára, a textiliparra, hanem valamennyi termelési ágra kiterjedt. Anglia néhány évtized alatt jelentéktelen és gyengén fejlett iparú országból, amelynek gyér lakossága főként földművelésből élt, és jellegzetes kis városai voltak, hatalmas, világméretűben óriási gazdasági és politikai befolyással rendelkező tőkés országgá vált. A nagy gyárvárosok, amelyeknek termékei a világ minden részébe eljutottak, az általános gépesítés, a gőzerő alkalmazása, a közlekedési utak fejlődése — mindez merőben megváltoztatta a társadalom gazdasági életét, új osztályokat s új osztályviszonyokat hívott életre.

Franciaországban 1789—1794-ben hatalmas polgári forradalom zajlott le, amely megsemmisítette a feudalizmust, és széles utat nyitott a tőkés társadalom termelőerői fejlődésének. Elkezdődött az a korszak, amelynek során Nyugat-Európában megerősödött a kapitalizmus. A régi, hűbéri társadalmi viszonyok, a monarchisztikus politikai rendszerek s az ezekhez fűződő hagyományos vallási nézetek összeomlottak. A lakosság egyre szélesebb tömegei kapcsolódtak be a tőkés termelésbe, a társadalmi és politikai életbe. Ezek a közvetlenül Angliában és Franciaországban bekövetkezett társadalmi és gazdasági változások egész Európában éreztették hatásukat, sőt mondhatjuk, hogy világtörténelmi jelentőségűek voltak, mert a világ többi országának fejlődését is nagymértékben befolyásolták.

Németország, eltérően Angliától és Franciaországtól, a XVIII. század végén és a XIX. század elején továbbra is gazdaságilag és politikailag elmaradott ország volt, amelyben még mindig hűbéri termelési viszonyok uralkodtak, és feudális volt a politikai rendszer. Németország, amelyet hivatalosan „Német-Római Szent Birodalom”-nak neveztek, ebben az időben mintegy 300 kisebb önálló állam — királyok, választófejedelmek, püspökök és más világi s egyházi hatalmasságok jellegzetes feudális hitbizományainak — konglomerátuma volt. A fejedelmek alattvalóik felett korlátlan önkényuralmat gyakoroltak. Németország tőkés fejlődésének

útján a legfőbb akadályt az ország gazdasági és politikai szétdaraboltsága jelentette.

A földesúri birtokok, a jobbagyság rengeteg maradványa, a városokban uralkodó céhrendszer, a sok, egymástól formálisan független, reakciós abszolutista berendezkedésű német törpeállam — mindez bilincsbe verte Németországban a kapitalizmus fejlődését, megakadályozta, hogy a burzsoázia nemzetileg egységes, erejének és befolyásának tudatában levő osztállyá kovácsolódjon. A német államok kedvezőtlen földrajzi helyzete (távol feküdtek a világkereskedelem akkori főútvonalától, az Atlanti-óceántól), a sok háború, különösen a harmincéves háború, amely feldúlta az országot, még inkább akadályozta, hogy a feudális rend méhében kibontakozzék a tőkés alakulat. Ugyanakkor a más országokban (mindenekelőtt Angliában) végbemenő kapitalista fejlődés, noha reális előfeltételeket teremtett Németország tőkés fejlődése számára, kedvezőtlenül hatott a régi, kétkezi munkán alapuló német termelési ágakra.

„A gőzerő bevezetése és az angol ipar gyors ütemben növekvő vezető szerepe tönkretette a régi német ipart.”*

A gőzgép elterjedése, melynek oly hatalmas szerepe volt Anglia, Franciaország és más országok fejlődésében, Németországban válságos helyzetbe hozta a kézműipart, de még nem járt együtt a nagyipar intenzív fejlődésével.

Németország helyzete a XVIII. század második felében rendkívül súlyos volt. „Senki sem érezte magát jól — mondja Engels a német történelemnek erről a szakaszáról. — Az ország kézművessége, kereskedelme, ipara és mezőgazdasága csaknem nullára csökkent; a parasztok, a kereskedők és a gyárosok a vérszopó kormányzat és a rossz üzletmenet kettős nyomását sínylették; a nemesség és a fejedelmek azt tapasztalták, hogy jövedelmük, bármennyire kiszípolozzák is alattvalóikat, nem tud lépést tartani növekvő kiadásaikkal; minden rossz volt, és általános nyugtalanság uralkodott az egész országban. Nem volt művelődés, nem volt eszköz, amellyel hatni lehetett volna a tömegek értelmére, nem volt szabad sajtó, nem volt közszellem, még csak kiterjedt kereskedelem sem volt más országokkal, nem volt semmi, csak alantasság és önzés — alantas, csúszó-mászó, nyomorult kalmárszellem hatotta át az egész népet. Minden elavult, szétmállott, rohamosan közeledett a romlás felé, s a leghalványabb remény sem volt kedvező változásra; a nemzetnek még annyi ereje sem volt, amennyi ahhoz kellett volna, hogy eltakarítsa a kimúlt intézmények rothadó tetemeit.”**

A francia polgári forradalom „villámcsapásként érte ezt a Németországnak nevezett káoszt”*** — jegyezte meg Engels.

A német államok Franciaországgal határos területein közvetlenül

* *Marx—Engels: Revolution und Konterrevolution in Deutschland* [Forradalom és ellenforradalom Németországban]. Berlin 1955. 24. o.

** *Engels: Németország állapota. Lásd Marx—Engels Művei. 2. köt. Bp. 1958. 531. old.*

*** Uo. 532. old.

érvényesült a francia forradalom felszabadító hatása. A forradalmi Franciaország ellen háborút indító reakciós európai kormányok kudarcot vallottak. Németország területe hadszíntérré vált. A francia forradalmi hadseregek — mondja Engels — „csapatostul kergették el a nemeseket, püspököket és apátokat, s mindazokat a kis fejedelmeket, akik a történelemben olyan sokáig játszották a bábuk szerepét”.* A hűbériséget képviselő királyoknak a köztársasági Franciaország ellen viselt háborúja során világosan megmutatkozott Németország katonai, gazdasági és politikai gyengesége is.

A háborúk, amelyeket Franciaország az európai feudális államok ellen viselt, súlyos csapást mértek a német feudalizmusra és abszolutizmusra. A német államok száma néhány tucatra apadt, jó néhányban közülük polgári törvényhozást vezettek be. Nem volt kétséges többé, hogy Németország gazdasági és politikai elmaradottságának felszámolása érdekében polgári átalakulásnak kell végbemennie.

Amikor a franciák Jénánál és Auerstedtnél szétverték a porosz csapatokat, I. Napóleon hadseregei pedig elfoglalták Berlint, nagymértékben erősödött a tömegek forradalmi hangulata, és a polgári körökben megszilárdult az ellenzéki magatartás a feudalizmussal és abszolutizmussal szemben. Németországban rohamos nemzeti fellendülés bontakozott ki. „A tilsiti béke a legnagyobb megaláztatás volt Németország számára, de ugyanakkor fordulat is a legnagyobb nemzeti fellendülés felé.”** A német államokban garázdálkodó napóleoni seregek elleni harc, tartalmát tekintve polgári demokratikus nemzeti mozgalomba torkolt. A tömegek és a leghaladóbb polgári elemek, amelyek nem sokkal azután, hogy Napóleon Oroszországban megverték, fegyveresen szálltak szembe a napóleoni megszállókkal, alkotmányt sürgettek, és Németország egyesítését követelték.

Németországban tehát a XVIII. század végén és a XIX. század elején több olyan nagy történelmi esemény zajlott le, amelyek szembe-tűnően feltárták a hűbéri gazdasági rend és az ennek megfelelő politikai felépítmény belső rothadását.

Míg Angliában és Franciaországban gyorsabbá vált a kapitalista haladás, Németország továbbra is a bomlófélben levő hűbéri viszonyok keretei közt tengődött. „Ámde ha Németország — mondotta Marx — csak a gondolkodás elvont tevékenységével kísérte a modern népek fejlődését anélkül, hogy e fejlődés valóságos küzdelmeiben tevékeny részt vállalt volna, másrészt viszont osztozott e fejlődés *szenvedéseiben* anélkül, hogy élvezeteiben, anélkül, hogy részleges kielégülésében osztozott volna.”***

A németek — mondotta Marx a német burzsoázia ideológusaira gondolva — csak morfondíroztak azon, amit más népek a gyakorlatban megtettek, és ebben mélyrehatóan megmutatkoztak Németország gazdasági

* Uo. 533. old.

** *Lenin*: Napjaink legfontosabb feladata. Lásd *Lenin* Művei. 27. köt. Bp. 1952. 151. old.

*** *Marx*: A hegeli jogfilozófia kritikájához. Lásd *Marx—Engels* Művei. 1. köt. Bp. 1957. 386. old.

és politikai fejlődésének ellentmondásai a XVIII. század végén és a XIX. század elején. „Ahogy a régi népek előtörténetüket a képzeletben élték meg, a *mitológiában* — írta Marx —, akképpen mi, németek utótörténetünket gondolatban éltük meg, a *filozófiában*. *Filozófiai* kortársai vagyunk a jelennek anélkül, hogy *történelmi* kortársai lennénk. A német filozófia a német történelem *eszméi meghosszabbítása*.”*

Ismeretes, hogy Németország leghaladóbb polgárai lelkesedéssel üdvözölték az 1789. évi francia forradalmat. A tübingeni egyetem hallgatói (köztük Hegel, az akkor még ifjú filozófus) szabadságfát ültettek. Schelling német nyelvre fordította a Marseillaise-t. Mikor azonban a francia hadsereg, miután szétverte a porosz csapatokat, 1792-ben elfoglalta a Rajna balpartját, és Mainzban megalakult a nemzetgyűlés, amely kihirdette, hogy Mainz Köztársaságot Franciaországhoz csatolták, ez a mozgalom nem talált támogatásra a többi német állam polgársága körében, és a porosz csapatok könnyűszerrel elnyomták. Amikor pedig a francia polgári forradalom vérpadra küldte XVI. Lajost, és hatalomra juttatta a jakobinusokat, ugyanazok a német burzsoák, akik kezdetben odaadó hívei voltak a forradalomnak, most esküdt ellenségeivé váltak. A német burzscázia nagy részét a nemességgel egyetemben felháborították a forradalom „borzalmait”, vagyis a jakobinus diktatúra, jóllehet továbbra is érdekelve voltak az ország polgári átalakulásában.

A német polgárság, amely főleg a kereskedelem, a kézműipar és a manufaktúra területén erősödött meg (Németországban a XVIII. század elején és a XIX. század végén szinte egyáltalán nem voltak tőkés nagyvállalatok), a Németországban akkoriban hatalmon levő feudális urak igényeinek kielégítésére volt berendezkedve. Teljesítette a fejedelmi udvarok rendelkezéseit, az arisztokraták rendelkezéseit, kielégítette a kis városok katonai helyőrségeinek, az állami tisztviselőknek szükségleteit. A belföldi piac rendkívüli fejletlensége és a külfölddel folytatott kereskedelem nagyfokú korlátozottsága miatt a vásárlók rendszerint az uralkodó rétegek képviselőiből és a hivatalnokok seregéből kerültek ki; hozzájuk fűződtek, legalábbis az első időkben, e kis német államok burzsoáziájának kapcsolatai.

A német polgárság, amely az ország szétaprózottsága következtében nem volt egységes, gyenge és gyáva volt. Kivánta, hogy Németországban is hajtsanak végre olyan polgári átalakulásokat, mint a Rajna túlsó oldalán, de késznek mutatkozott arra is, hogy beérje azokkal a felemás reformokkal, amelyeket egyes német államokban az uralkodó nemesi rétegek legszélesebb látókörű képviselői kezdtek megvalósítani. Poroszországban például megengedték a parasztnak, hogy megváltsák feudális szolgáltatásaikat, s formailag megszüntették a parasztnak személynél függőségét. Meg kell jegyezni, hogy ezek a reformok a földesúri reakció ellenállásába ütköztek, és gyakorlatilag csakhamar érvényüket veszítették.

A német polgárság ideológusai továbbra is részben az események

* Marx: A hegeli jogfilozófia kritikájához. Lásd Marx—Engels Művei. 1. köt. Id. kiad. 383. old.

spontán alakulásához fűzték reményeiket, amely objektíven kedvezett a tőkés fejlődésnek és Németország nemzeti egyesítésének, részben a társadalom „felső köreinek” kezdeményezésétől vártak megoldást. E köröknek ugyanis akarva, nem akarva számolniuk kellett a burzsoá gazdasági élet fejlődésével, a burzsoázia fokozódó gazdasági erejével. Fichte, a klasszikus német filozófia egyik képviselője például azt írta, hogy élénkíteni kell az ipart, javítani kell a mezőgazdaságot, a manufaktúrákat, a gyárakat, ösztönözni kell a gépgyártást, a felfedezéseket, a feltalálásokat, gépesíteni kell a munkafolyamatokat, és minden úton-módon elő kell segíteni a természettudomány fejlődését.

Ez a jellegében polgári szemlélet közel állt azokhoz a nézetekhez, amelyeket a XVIII. században Franciaországban a francia felvilágosítók hirdettek közvetlenül a polgári forradalom előtt.

Marx a francia forradalom német elméleteként jellemezte a klasszikus német filozófia egyik képviselőjének, Kantnak filozófiáját.* Marxnak e mélyértelmű megállapítását a klasszikus német filozófia más képviselői, Schelling, Fichte és Hegel tevékenységének korai szakaszára is vonatkoztathatjuk.

A francia forradalom német elmélete azonban már csak azért is különbözött a francia felvilágosítók nézeteitől, mert ezek a német filozófusok, akiknek nézeteiben a francia forradalom fejlődési folyamata tükröződött, Németországban lényegében elérhetetlennek tartották azokat a gyakorlati politikai és jogi eredményeket, amelyeket az 1789–1794. évi forradalom vívott ki. Kant filozófiájában például a köztársaság csupán a gyakorlati ész posztulátuma, csak a jószándékú embereket vezető erkölcsi parancs, gyakorlatilag azonban elérhetetlen eszménykép. A francia polgári forradalomnak ez az értelmezése a német burzsoázia reális gazdasági és politikai gyengeségét, történelmi fejlődésének már fentebb említett sajátosságát tükrözte.

Engels „Ludwig Feuerbach és a klasszikus német filozófia felbomlása” [Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, 1888] című művében megállapította, hogy Németországban, a XIX. században ugyanúgy, mint Franciaországban a XVIII. században, a „filozófiai forradalom” a politikai fordulat bevezetése volt, de megjegyezte, hogy ezek a „filozófiai forradalmak” nagyon különböztek egymástól.

A XVIII. század végén a német burzsoázia ideológusainak nemcsak társadalmi és politikai, hanem filozófiai nézetei is merőben különböztek a forradalmi francia burzsoázia ideológusainak — a francia felvilágosítóknak és materialistáknak — társadalmi, politikai és filozófiai nézeteitől. Míg a XVIII. század francia felvilágosítóinak nézetei általában a régi rend forradalmi tagadásához vezettek, a német polgári ideológusok, a XVIII. század végétől a XIX. század elejéig az új és a régi közti kompromisszumot, a régi rend fokozatos megváltoztatását, reformok útján való megújódását tekintették eszményképüknek.

* Marx: A történelmi jogi iskola filozófiai kiáltvány. Lásd Marx—Engels Művei. 1. köt. Id. kiad. 80. old.

A német felvilágosítók és idealista filozófusok elismerték, hogy szükség van nagyarányú társadalmi és gazdasági átalakulásokra, de elleneztek, hogy ezek az átalakulások forradalmi úton menjenek végbe.

A francia materialisták szilárdan meg voltak győződve arról, hogy az új társadalmi rend győzelme lehetetlen anélkül, hogy a történelmi folyamatba tudatosan be ne avatkozzanak. Nem bízták magukat az események spontán folyására, és azt kívánták, hogy a társadalomban „az ész és az emberi természet követelményeinek” megfelelően politikai átalakulások következzenek be. A XVIII. század végének német ideológusai viszont főleg a társadalmi élet „természetes” menetében reménykedtek, s a német burzsoázia gyengesége és konzervativizmusa folytán elvetették a társadalom forradalmi átalakítását. Ez a forradalomellenes beállítottság Németország polgári átalakulásával kapcsolatos feladataival szemben a német polgári filozófusok társadalomról és forradalomról alkotott konzervatív nézeteinek egyik legjellemzőbb sajátossága. Hegel például elismeri Németország történelmi fejlődésének feltartóztathatatlanságát, de ugyanakkor meg van győződve arról is, hogy ez a folyamat lassan, lépésről lépésre, „alig észrevehetően” megy végbe. Ez teszi érthetővé Hegel álláspontját az 1789–1794. évi francia polgári forradalommal szemben. Egyfelől igen nagyra értékeli, „fenséges napfelkeltének”, egy új korszak beköszöntének tekinti. Másfelől hangoztatja, hogy a forradalom a „szubjektív szellem” fejlődésének „alacsonyabb formája”, nincs tudatában annak, hogy maga a valóság értelmes, törvényszerű, és az alacsonyabbtól a magasabb felé fejlődik. A magasabb fok, Hegel véleménye szerint, a szubjektív emberi szellem összhangja, megbékélése a valósággal, amely úgyszólván az objektív abszolút világsszellem megtestesülése.

Munkásságuk utolsó időszakában a német idealisták, Schelling, Fichte, Hegel ellenséges érzülettel kezdtek viselkedni a francia forradalom eszményeivel szemben. Az ebben az időszakban vallott reakciós társadalmi és politikai nézeteikből kiviláglik, hogy a bátortalan német polgárság konzervatív ideológusai behódoltak a földbirtokos-junker reakció érdekeinek és beállítottságának.

A francia materialistákkal ellentétben a XVIII. század végi és a XIX. század eleji gyenge, a hatalom kivívására képtelen német polgárság filozófusai idealisták voltak, és rendkívül elvont, spekulatív, a gyakorlati élettől elszakadt s a valóság átalakításának forradalmi útját ellenző bölcseleti rendszereket alkottak. Ebben is világosan megmutatkozott a különbség Németország polgári fejlődése és a franciaországi kapitalizmus fejlődése között. Azokban az idealista rendszerekben, amelyeket Kant, Fichte, Schelling, Hegel és más, a francia felvilágosodással és a francia materializmussal szembeszálló német idealisták felállítottak, törvényszerűen kifejeződött a német polgárság gazdasági és politikai gyengesége, a feudalizmus (és annak uralkodó ideológiája, a vallás) elleni határozott, forradalmi fellépéstől való félelme.

Ez esetben mi volt tehát a történelmi alapja e tanítások haladó oldalának, vagyis a klasszikus német filozófiában rejlő dialektika fejlőd-

désének? Arról van szó, hogy a XVIII. század végi és a XIX. század eleji német idealisták filozófiai tanításaikban Európa polgári fejlődésének gazdag történelmi tapasztalataira, az előző filozófia eredményeire támaszkodtak, és bizonyos fokig figyelembe vették a tudomány fejlődésének újabb adatait.

A francia polgári forradalom, amelyet eszmeileg a francia materialisták készítették elő, világosan megmutatta, hogy a társadalmi élet nem változatlan, mozdulatlan, egyszer és mindenkorra adott. A XVII—XVIII. század folyamán bekövetkezett társadalmi átalakulások, a társadalmi fejlődés ütemének hirtelen meggyorsulása, az ipari fejlődés, melynek eredményeképpen rövid idő alatt megsokszorozódott az anyagi javak termelése, olyan hatalmas természeti erőnek, mint a gőzerőnek a meghódítása, a Franciaországban és másutt lezajlott forradalmi események, Észak-Amerikának Anglia elleni szabadságharca stb. — mindez nemcsak megváltoztatta a társadalmi élet régi, erősen maradi jellegét, hanem súlyos csapást mért a konzervatív, metafizikus nézetekre is. A német-országi reakciós, feudális viszonyok védelmezői számára ezek a hatalmas átalakulások világtörténelmi katasztrófát jelentettek, ezzel szemben a polgári társadalom hívei, különösen a XIX. század kezdetéig úgy értékelték ezt a viharos forradalmi korszakot, mint valami szükségeset, jótékony hatásút, s felismerték a fejlődés, a haladás törvényszerű voltát. A német polgárságnak és ideológusainak gyengesége és elmaradottsága ugyanakkor megnyilvánult abban, hogy idealista és gyakran reformista szellemben értékelték és magyarázták a polgári forradalmak korszakának történelmi tapasztalatait, bár elismerték, hogy a feudális múltat megváltoztató társadalmi átalakulások jogosak. Mindez rányomta bélyegét a német polgári idealista filozófusok világnézetére.

Németországban a XVIII. század végén és a XIX. század elején kibontakozó filozófia törvényszerű folytatása és továbbfejlesztése volt a XVII—XVIII. század számos haladó filozófiai áramlatának.

A klasszikus német filozófia történelmi előfutárai olyan kiváló gondolkodók voltak, mint Descartes francia filozófus és matematikus, Spinoza, a holland materialista, Leibniz német filozófus és természetkutató, a XVIII. század végének német felvilágosítói, Lessing, Schiller, Goethe és mások. E gondolkodók filozófiai tanításai mély dialektikus eszméket tartalmaztak.

A klasszikus német filozófia fejlődését elősegítette az a körülmény is, hogy az európai országokban gyorsan fejlődtek a természettudományok; a XVIII. században és a XIX. század elején számos kimagasló felfedezés fényt derített a természeti folyamatok és jelenségek dialektikus jellegére, és napirendre tűzte e dialektikus módszer kidolgozását.

A XVIII. század végén a természetbúvárok rendszeresen kezdték vizsgálni az anyag nem mechanikus, nevezetesen fizikai, kémiai és biológiai mozgásformáit. Lomonoszov felfedezte és kísérletileg bebizonyította az anyag és a mozgás megmaradásának törvényét. Főleg az anyag kémiai átalakulását tartva szem előtt, kifejtette azt a gondolatot, hogy a hő

az anyag mozgásának egy különleges, molekuláris formája. Priestley, a neves materialista természettudós és Scheele kémikus felfedezték az oxigént, Lavoisier, a nagy francia vegyész pedig ennek a felfedezésnek az alapján megdöntötte a sajátos „súlytalan” hőanyag elméletét (a flogiszon-elméletet), s megteremtette az égés és általában az oxidáció tanának szilárd alapjait. A természettudomány a flogiszon-elmélet szétzúzása után nem vetette még ugyan el a többi „súlytalan anyaggal”, a hő, fény, hang szubsztanciával kapcsolatos hipotéziseket, de már megközelítette azt a felfedezést, hogy a hő, a fény, az elektromosság és általában a természetben tapasztalható minőségi sokféleség, az anyag sajátos mozgásformáira vezethető vissza. A kémiában az anyagok vegyi összetétele törvényének és különösen a többszörös súlyviszonyok Dalton-féle törvényének ismerete lehetővé tette annak felfedezését, hogy az anyag minőségi változásai összefüggnek az anyag mennyiségével. A vegyi folyamatok elemzése lépésről lépésre megdöntötte a tudományban korábban uralkodó ama egyoldalú, mechanikus elgondolást, amely szerint a mozgás a testek egyszerű helyváltoztatása. Ezt még nagyobb mértékben elősegítette az elektromosság tudományának fejlődése: a pozitív és a negatív elektromosságnak, mint az elektromosság két pólusán ellentét, de belső egységet alkotó alakjának felfedezése, az elektromos töltésű testek közti kölcsönhatás törvényének felismerése, az a felfedezés, hogy az elektromosság sajátos minőségi hatással van az állati izomszövetre (Galvani felfedezése), valamint a kémiai és elektromos folyamatok közti kapcsolat tanulmányozása (az elektrolízis és más jelenségek feltárása) stb.

A természettudományban mindinkább tért hódít a fejlődés eszméje. Kant 1755-ben megfogalmazza nevezetes kozmogóniai hipotézisét, amely szerint a Föld és az egész naprendszer az idők folyamán keletkezett. „...Kant felfedezésében minden további haladás kiindulópontja benne volt. Ha a Föld valami, ami lett (Gewordenes), akkor jelenlegi geológiai, földrajzi, éghajlati viszonyainak, növényeinek és állatainak szintén keletkezniök kellett, és akkor a Földnek nemcsak a tér egymásmellettségében, hanem az idő egymásutániségában is kellett hogy legyen története.”*

Goethe, a nagy német költő és tudós sok haladó gondolatot vetett fel az összehasonlító anatómia és a geológia területén. A kiváló francia tudós, Cuvier ősszállatokon és növényeken végzett kutatásai, saját elméleti következtetéseivel ellentétben, arról tanúskodnak, hogy a növény- és állatvilágban a Föld egész geológiai múltja folyamán fejlődés ment végbe. Ugyanezt bizonyítják az összehasonlító anatómia adatai is. Az evolúciós eszmék mellett száll sikra Franciaországban Geoffroy Saint-Hilaire és Buffon; a XIX. század elején Lamarck lép fel evolúciós elméletével, amely sok kérdésben megelőzi a későbbi biológiai fejlődéseméleteket. Az élő anyag régi metafizikus értelmezésére a biológiában súlyos csapást mért az a tény, hogy megcáfolták a preformizmus elméletét, amely szerint az embrió a felnőtt biológiai alany valamennyi ismertetőjegyével rendel-

* Engels: A természet dialektikája. Bp. 1952. 39. old.

kezik, s a későbbiek során semmi új sem keletkezik. Ennek az elméletnek a megdöntése Christian Wolff német tudós érdeme, aki tagja lett az Orosz Tudományos Akadémiának. Miként Engels megállapítja, a XIX. század elején kialakult „a geológia, az embriológia, a növények és állatok fiziológiája és a szerves vegytan” és „ezeknek az új tudományoknak az alapján mindenütt a későbbi fejlődéstan zseniális megsejtései merültek fel (például Goethe és Lamarck)”.*

A nagy jelentőségű természettudományos felfedezések a XVIII. században és a XIX. század elején bizonyos fokig visszatükröződtek a klasszikus német filozófia képviselőinek (Kant, Schelling és különösen Hegel) tanításaiban, és zseniális dialektikus eszméik természettudományos előfeltételeiül szolgáltak. E felfedezések arról tanúskodtak, hogy a természettudomány a XVIII. század végére, a XIX. század elejére kezdett már megérni a dialektikus általánosításra, és a gondolkozás, valamint a kutatás új dialektikus módszerének kidolgozását követelte a természet objektív törvényszerűségeinek adekvát tükrözése érdekében, amelyek feltárását már megközelítette. Hasonlóan ahhoz, ahogy a XVII. században, Bacontól és Galileitől kezdve, a filozófusok és természetbúvárok ösztönösen kezdték kidolgozni a tudományos megismerésnek a tudomány akkori fejlődési színvonalával és feladataival összhangban levő metafizikus módszerét, a XVIII. század végén és a XIX. század elején a német filozófusok, különösen Hegel, megkísérelték a tudomány új, dialektikus módszerének kidolgozását. A XVIII. század végén és a XIX. század elején a német filozófiában e feladatot azonban nem elég következetesen, ellentmondásosan, a természettudomány materialista szellemétől idegen idealizmus alapján oldották meg.

Ezek voltak a XVIII. század végén és a XIX. század elején a klasszikus német filozófia keletkezésének és fejlődésének történelmi körülményei és eszmei előfeltételei.

1. A XVIII. SZÁZADI NÉMET FELVILÁGOSODÁS KÉPVISELŐI: HERDER, LESSING, SCHILLER, GOETHE

A XVIII. század végén Németországban az az eszmei harc, amelyet a polgárság haladó rétegeinek és a nemesség progresszív csoportjainak képviselői a feudális ideológia ellen vívtak, a társadalmi gondolat felvilágosodási áramlatának kibontakozásához vezetett. A német felvilágosodás képviselői: Lessing, Schiller, Goethe és mások leleplezték műveikben a feudális zsarnokságot, bebizonyították a német nép nemzeti egységének, a német nemzeti kultúra szabad fejlődésének szükségességét, serényen munkálkodva a feudális elnyomás ellen irányuló német humanista kultúra fejlesztése érdekében.

* *Engels*: Ludwig Feuerbach és a klasszikus német filozófia felbomlása. Lásd *Marx—Engels*: Válogatott művek. 2. köt. Bp. 1949. 369—370. old.

A felvilágosodás harcosai nagyra becsülték a német nemzeti nyelvet, és elítélték azt a középkori hagyományt, amely megkövetelte, hogy a tudományos és filozófiai eszméket a lakosság túlnyomó többsége számára érthetetlen latin nyelven fejtse ki. A francia felvilágosodás élharcosaihoz hasonlóan, bírálták a teológiát, harcoltak a skolasztika ellen, sikraszálltak a szabadgondolkodás mellett. Igaz ugyan, hogy az elmaradott Németország viszonyai között a felvilágosodás képviselői nem foglaltak állást az ateizmus mellett, de ilyen körülmények között már a vallás felemás bírálata is haladó szerepet játszott, és elősegítette a feudális ideológia összeomlását.

A német felvilágosodás vezéreinek komoly érdeme az az eszmei harc, amelyet a hűbérurak rendi kiváltságai ellen vívtak. Azt tanították, hogy minden ember születésénél fogva egyenlő, és hogy a harmadik rend képviselői erkölcsi tulajdonságaik tekintetében semmiben sem maradnak a kiváltságos rendek képviselői mögött. Az embernek joga van a boldogsághoz, a szabad fejlődéshez; a középkori aszketizmus — véleményük szerint — az emberiség ellensége.

Klopstock, a nagynevű költő, a német felvilágosodás egyik legelső képviselője, humanista eszmék terjesztője volt, és Németország nemzeti egyesítésére hívott fel.

Optimizmus, hit a nép boldogabb jövőjében, törekvés más népekkel való barátságra, a dinasztikus, feudális háborúk gyűlölete — mindez a német nép nemzeti öntudatra ébredését fejezte ki, és ezért a német felvilágosodás harcosainak életműve a mai demokratikus Németország nemzeti büszkesége. Németország Szocialista Egységpártjának vezetői nemegyszer hangsúlyozták a német felvilágosodás hagyományainak haladó jellegét.

A német felvilágosodás képviselői sokra értékelték mind a német, mind pedig más népek haladó filozófiáját. Érdeklődtek Spinoza bölcselete iránt, nagyra becsülték Diderot-t, az antik filozófiában Epikuroshoz és Lucretiushoz fordultak. Ugyanakkor elítélték Plátón idealista rendszerét, és bírálták a középkori skolasztikát. Ezzel előkészítették a talajt a materialista eszmék németországi elterjedése számára, jóllehet ők maguk többségükben nem voltak materialisták.

Igen pozitív volt a német felvilágosodás harcosainak tevékenysége az esztétika területén. Határozottan felléptek a romantika olyan reakciós képviselői ellen, mint Novalis és Tieck, akik a középkort dicsőítették, miszticizmust és teológiát hirdettek, s akik a művészetet szembeállították a reális valósággal. A felvilágosodás képviselői összekapcsolták az életet a művészettel, amelyben a humanista világszemlélet kifejezését látták.

A német felvilágosítók következetlenek voltak a társadalmi és politikai kérdések felvetésében és megoldásában. Az abszolutizmus ellen főleg az irodalom és a művészet területén léptek fel. A politikai problémákkal szemben az esztétikai problémáknak adták az elsőbbséget. A filozófiai és esztétikai problémákat mindegyikük a maga módján oldotta meg.

Ebben az időben a német felvilágosodás ideológiájának és filozófiájának leghaladóbb áramlatai tendenciájukban materialisták voltak. Ezt látjuk Goethe, Knebel, Einsiedel és Forster műveiben.

A felvilágosodási áramlat eszmei előkészítésében komoly szerepet játszott *Johann Gottfried Herder* (1744—1803). Herder politikai nézeteinek mérsékelt volta ellenére az elsők között emelte fel szavát a német nép nemzeti öntudatának kialakítása és fejlesztése érdekében, az arisztokrácia kozmopolita „külföldimádata” ellen. Ha elvont felvilágosító formában is, de a népet nyilvánította a kultúra fő forrásának. Herder fejtette ki azt a rendkívül fontos gondolatot, hogy a népköltészetnek óriási szerepe van az irodalmi alkotásban. Filozófiai műve, az „Eszmék az emberiség történetének filozófiájához” [Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, 1787—1791] Herdernek arról a törekvéséről tanúskodik, hogy a társadalom fejlődésében bizonyos objektív törvényszerűségeket fedezzen fel. Ám Herder helytelenül magyarázta e törvényszerűségeket, és hol a földrajzi környezetre, hol pedig az emberiség sorsára gyakorolt „isteni befolyásra” vezette őket vissza.

„Isten” [Gott, 1787] c. bölcseleti művében Herder Spinoza filozófiájának jelentőségét igyekszik megvilágítani: azonban helytelenül értelmezi Spinoza nézeteit, idealistát és teológust lát benne, nem veszi észre az elvi különbséget Spinoza filozófiája és Leibniz idealista bölcselete között. Jóllehet a materialista Spinoza idealistává változtatása helytelen képet adott a holland filozófusról, Herder érdeméül tudható be az a próbálkozás, hogy a német olvasót megismertesse Spinoza filozófiájával.

Herder „Metakritika” [Verstand und Erfahrung, Vernunft und Sprache, eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft, 1799] c. művében, melyet Kant filozófiai bírálatának szentelt, idealista állásponton áll, de ugyanakkor igyekszik bebizonyítani, hogy a megismerés a valóságba való behatolásnak, azaz az igazság megértésének folyamata. Herder azonban alapjában idealista volt, és nem tudta megérteni, hogy az objektív igazság az objektív anyagi valóság tükröződése.

Elismerésre méltó Herder arra irányuló törekvése, hogy a művészetelméletet realizitikusan közelítse meg, meglássa a kapcsolatot a művészet és az élet között. Herder igyekezett összekapcsolni a művészetet és az életet, megérteni a művészet társadalmi szerepét, de még nem jutott el a realista esztétika álláspontjára.

Herder egyúttal a humanizmus propagálója; e humanizmus jóllehet elvontan, de mégis a hűbéri rendi viszonyok ellen irányult. Ebben is megnyilvánult progresszív jelentősége.

A német felvilágosodás legteljesebb virágzását a szépirodalom, a dramaturgia, a színház zseniális képviselői, Lessing, Schiller és Goethe alkotásaiban érte el, kiknek nevét jogos büszkeséggel veszi ajkára nemcsak a német nép, hanem az egész haladó emberiség. Enciklopédikus műveltségű emberek lévén, nemcsak az irodalom és művészet, hanem a tudományos filozófia területén is nagyot alkottak, s jelentős szerepet játszottak a német filozófia történetében.

A feudális ideológia elleni harcban és a német humanista kultúra fejlesztésében a XVIII. század második felében különösen nagy érdemei vannak *Gotthold Ephraim Lessing*nek (1729—1781), aki bírálta a rendi

kiváltságokat, harcra szólított a hűbéri rend ellen, és haladó esztétikai nézeteket vallott.

Lessing a haladás eszméjét hirdette, amelyet társadalmi szükségszerűségnek tartott, jöllehet a társadalmi fejlődést, a társadalom haladását elvont módon, az élet „általános” javulásaként értelmezte, s a haladásért vívott harcot összekapcsolta a teremő isten elismerésével, aki szerinte az embereket a szeretet és igazságosság szellemében neveli.

Leleplezte a vallási és nemzeti türelmetlenséget; rávilágított, hogy születésénél fogva minden ember egyenlő, hogy rendi hovatartozásától és vallási meggyőződésétől függetlenül mindenkinek joga van a boldogsághoz. Leleplezte a feudális zsarnokokat, akik szeszélyből a legnagyobb gonosztettre is képesek. De Lessing pusztán morális szemszögből bírálta a hűbéri rendet, és nem tárta fel az önkényuralom társadalmi alapjait.

Lessing feladatának tekintette az emberi méltóság rehabilitálását; tiltakozott a középkori aszketizmus ellen, mely elnyomja az emberi egyéniséget. A többi felvilágosítóhoz hasonlóan a humanista Lessing is kinyilatkoztatta az ember jogát az örömteli és boldog földi élethez. Nem mondott ugyan le némileg megújított vallási nézetek hirdetéséről (ebben volt alapvető gyengesége), de úgy vélte, hogy az embernek nem a túlvilágot kell szem előtt tartania, hanem a reális földi életet.

Bár Lessing az emberi jogok elvont elismerésére szorítkozott, mégis, humanizmusa a feudális rendi ideológia elleni harchan kétségkívül haladó szerepet játszott. Humanista eszméi kifejezésre jutnak többek között ismert drámájában, a „Bölcs Nátán”-ban [Nathan der Weise].

Esztétikai nézeteit részben a „Levelek a legújabb irodalomról” [Briefe die neueste Literatur betreffend] c. folyóiratban (1759–1765) megjelent cikkeiben fejtette ki, főleg azonban két alapvető művében, a „Laokoon, vagy a festészet és a költészet korlátairól” (1766) és a „Hamburgi dramaturgia” [Hamburgische Dramaturgie, 1767–1769] c. munkáiban. Lessing azt kívánta a művészekről, hogy alkotásaikban mindig élő embereket és azok cselekedeteit ábrázolják realiztikusan. Tiltakozott az embernek valamiféle megmerevedett lényként való metafizikus ábrázolása ellen.

Lessing, aki a XVIII. század realista esztétikájának egyik kiváló képviselője volt, Diderot példáját követve kiadta a német nemzeti művészet megteremtésének haladó jelszavát. Az ember elvont, kozmopolita ábrázolását, mely elszakad a konkrét nemzeti környezettől, művészetellenesnek, a realizmussal szemben állónak tartotta, és mindig nevetség tárgyává tette. „Minna von Barnhelm” c. darabja, Csernisevszkij szerint, az első igazán nemzeti német dráma volt: „Itt első ízben látták a németek önmagukat és életüket, mint művészi reprodukció tárgyát.”*

Lessing bírálta a feudális udvari költészetet. „Laokoon, vagy a festészet és a költészet korlátairól” c. művében a klasszicizmus ellenfeleként

* *Csernisevszkij*: Lessing, jevo vremja, jevo zsziny i gyejatyelnoszty [Lessing élete és tevékenysége]. Lásd *Csernisevszkij* Művei. 4. köt. Moszkva 1948. 149. old.

és a valóság realista ábrázolásának híveként lépett fel. Csernisevskij e művet értékelve rámutatott arra, hogy benne „az emberi élet a költészet egyetlen lényeges tárgya, egyetlen fontos tartalma, a drámai elem pedig a költészet alapvető ereje”.*

Lessing azt követelte, hogy az embereket mindig meghatározott társadalmi környezetben ábrázolják; a művésznek szerinte meg kell mutatnia, miért, milyen körülmények hatására válnak egyes emberek rosszakká, mások pedig jókká. A nagyhercegségekből összetevődő Németország viszonyai között felvetette azt a haladó gondolatot, hogy a művészetnek előnyben kell részesíteni az egyszerű emberek ábrázolását a hercegek és a hősök ábrázolásával szemben.

„Hercegek és hősök nevei — írta — pompával és nagysággal ruházzák fel a színdarabot, de semmiben sem mozdítják elő megható jellegét. Azoknak az embereknek a boldogtalansága, akiknek helyzete igen közel áll a miénkhez, egészen természetes módon mindennél erősebben hat lelkünkre, s ha királyokkal érzünk együtt, együttérzésünk akkor is egyszerűen az embernek s nem a királynak szól. Ha szerencsétlenségük méltóságuk folytán nagyobb jelentőségre tesz szert, számunkra az ettől nem válik érdekesebbé.”**

Humanista álláspontból kiindulva Lessing leszögezte, hogy a művésznak alkotásaiban mindenekelőtt az embert, az emberi érdekeket és szenvedélyeket kell szem előtt tartania. Még a természet ábrázolásakor is mindig az emberekre kell gondolni; a művészet, Lessing véleménye szerint, természeténél fogva szociális. A német felvilágosodás e harcosa rokonszenvvel viseltetett Diderot iránt, akiben társat látott a realista esztétikáért folytatott, a művészet idealista koncepciói, a művészetről alkotott idealista elképzelések elleni harcban, és akit mint író is nagyra becsült.

Lessing megkísérelte feltárni a művészet különböző ágai közötti kölcsönhatást. A realista esztétika álláspontjáról kiindulva igyekezett megmutatni a festészet és a szobrászat sajátosságait is. Amikor a „Laokoon”-ban felveti a festészet és a költészet közötti határoknak és e művészetek specifikusságának kérdését, a haladó realista esztétika fő problémáira mutat rá. A festészet Lessing szerint abban különbözik a költészettől, hogy míg az előbbi a térben, az utóbbi az időben ábrázolja tárgyát. Minden művészet a természetet reprodukálja, de mindegyiknek megvan a maga sajátossága: a festészet s a szobrászat is arra szorítkozik, hogy a tárgyak térbeli viszonyát ábrázolja nyugalmi állapotban; a költészet tartalma viszont az időben kibontakozó cselekmény.

A költészet irodalmi alakjai, mondta Lessing, a szobrászat elvont és mozdulatlan tipizálásától eltérően, mozgásukban, egyéniségükben, az élet és az életmegnyilvánulások teljességében ábrázolják tárgyukat. A költészet magasabbrendű a festészetnél, ahogyan az élet is magasabb-

* Uo. 152. old.

** Lessing: Hamburgische Dramaturgie [Hamburgi dramaturgia]. Lásd Lessing Művei. 10. köt. Stuttgart é. n. 66. old.

rendű, mint az elvontság. A költői általánosítás abban különbözik a képzőművészetitől, hogy az egyéniesítés útján valósul meg. Lessing e tételében dialektikusan közelíti meg a tipikus és az egyéni viszonyának problémáját a művészetben.

A „Hamburgi dramaturgiá”-ban Lessing bírálja azokat az esztétikai elméleteket, amelyek tagadják, hogy a művészet tárgya és forrása a valóság; ugyanakkor elutasítja a naturalizmust is, mint a valóság vulgáris másolását. A költő feladata Lessing szerint az, hogy a tipikust és a lényegest, nem pedig a véletlenszerűt és a mellékest mutassa meg.

Lessing elítéli azokat az írókat, akiket nem a törvényszerű folyamatok, hanem a kivételek vonzanak. „... Aki kivételeket ábrázol — mondja —, az vitathatatlanul nem teljesen természetes dolgokat ír le. Corneille Kleopátrája, vagyis az a nő, aki hatalomvágyának, megsértett büszkeségének kielégítése érdekében minden bűn elkövetésére kész, aki mindig machiavellista szabályok szerint cselekszik, nemének torz alakja...”^{*} A művészetnek nem azt kell ábrázolnia, ami ellentmond a valóságnak, hanem azt, ami jellemző rá. Lessing mindenekelőtt azért bírálja a klasszicizmust, mert az ellentétbe kerül az élettel, az egyszerű emberek reális érdekeivel.

A XVII—XVIII. század klasszicizmusáról kimondott éles lessingi bírálat fő célja a színház haladó társadalmi szerepének megalapozása volt. Lessing a költészet legmagasabb formájának a drámát s különösen a tragédiát tartotta. Szerinte a drámai mű az összeütközések és konfliktusok ábrázolásával végső fokon a harmóniához és az összhanghoz jut el.

Lessing azonban a felvilágosodás gondolkodójaként nem tudta feltárni a társadalmi ellentétek és tragikus összeütközések antagonisztikus jellegét. Történelmi érdeme az, hogy megalapozta és hangsúlyozta a drámai művészet eszmei-nevelő jelentőségét, haladó társadalmi szerepét a humanizmus fejlődésében.

A művészetnek — állította Lessing — elő kell mozdítania a felvilágosodást, a művészet feladata az embereknek az erkölcsiség szellemében való nevelése. A felvilágosodás e harcosa azt remélte, hogy a művészet eszközeivel elősegítheti „a nemesség erkölcsi megújódását” és a despotikus rendszer „enyhítését”. Lessing felvilágosodott nézeteinek e korlátaiban végső fokon a német burzsoázia gyengesége és a hübriség elleni fellépéseiben tapasztalható következetlensége jutott ideológiai kifejezésre.

Lessing filozófiai nézeteit nem fejtette ki rendszeres formában. Mégis, miként műveiből látható, közel állt a XVII. század racionalizmusához. Ebből a nézőponthból bírálta általában a skolasztikát, mely szerint nem más, mint a világról alkotott torz elképzelések összessége, meddő rendszerezés, amire senkinek sincs szüksége.

Lessing Spinozát tartotta a legkiválóbb bölcselőnek, és őszinte hívének vallotta magát. Spinoza tanításait azonban tévesen idealista szellem-

^{*} *Lessing: Hamburgische Dramaturgie. Lásd Lessing Művei. 10. köt. Id. kiad. 117. old.*

ben értelmezte, és a spinozai „isten”-t teológikusan, mint a világmindenség teremtőjét fogta fel.

A felvilágosodás álláspontjáról kiindulva Lessing nem ismerte el a „szentírás” tekintélyét, elítélte, a tudatlanság és obskurantizmust támaszának tekintette a papságot, de azért távol állt az ateizmustól. Mint az „új”, polgári vallás követője, azt a téves nézetet vallotta, hogy ez a vallás az emberiség erkölcsi nevelésének eszközévé válhat. Ebben is megnyilvánult felvilágosodott nézeteinek idealista korlátozottsága.

A felvilágosodás eszméinek további fejlődését Schiller és Goethe alkotásaiban láthatjuk, akik, mint Csernisevszkij mondja, befejezték azt, amit Lessing elkezdett. Schiller és Goethe a német nemzet legjobb képviselői közé tartoztak, s a humanista kultúra kiváló művelői voltak.

Johann Christoph Friedrich Schiller (1759–1805), a nagy német író és haladó gondolkodó lerántotta a leplet a feudális zsarnokságról, a rendi kiváltságokról és a kasztelóítéletekről. Mint költő és drámaíró kimagasló helyet foglalt el nemcsak a német, hanem az egész világirodalomban.

Schiller híres drámája, „A haramiák” [1781], amely bátor kihívás volt az egész feudális társadalommal szemben, „A zsarnokok ellen” jelmonddal látott napvilágot.

A „Fiesco összeesküvése Genuában”, az „Ármány és szerelem” [1789] és más tragédiáiban olyan monarchiaellenes, köztársasági eszméket hangoztatott, melyek egy sorba állítják a franciaországi felvilágosodás legradikálisabb képviselőivel.

Schiller harca a feudális előítéletek ellen komoly, progresszív szerepet játszott a német humanista kultúra fejlődésében, hozzájárult ahhoz, hogy a német értelmiség haladó rétegei körében erősödjék az antifeudális hangulat. Schiller éppen ezért összeütközésbe került az önkényuralmi rendszer képviselőivel. Karl Eugen württembergi herceg parancsban tiltotta meg, hogy további drámákat írjon.

Az „Ármány és szerelem” c. drámájában Schiller a nemesség erkölcsi romlottságát ostorozza. Jóllehet a költő teljes egészében a harmadik rend képviselőivel rokonszenvezik, mégsem vonja le azt a félreérthetetlen következtetést, hogy a feudális rendszert forradalmi úton kell megdönteni. A „Tell Vilmos” [1803–1804] c. drámában helyesli ugyan a zsarnok megölését, de csakis mint az önvédelem eszközét. A feudális ideológia schilleri kritikája felvilágosító jellegének megvannak a korlátai.

Schiller Rousseau-hoz hasonlóan a természetességet és az egyszerűséget, az elavult feudális szokások elvetését hirdette.

A felvilágosodás más polgári íróihoz hasonlóan Schiller is mélyen meg volt győződve arról, hogy a hűbéri rendszert az értelem erejével és a felvilágosítás eszközeivel meg lehet semmisíteni. Pozitívan értékelte a francia forradalom girondista szakaszát, de tiltakozott azok ellen a bátor és határozott módszerek ellen, amelyekkel a jakobinusok harcoltak a feudalizmus ellen.

Schiller filozófiai eszméi idealista jellegűek. Gyakran jelentette ki, hogy világszemlélete nem a természetből, hanem az anyag fölött állítólag

uralkodó „szabad szellemből” indul ki, és az emberi lét fő célját az anyag hatalmától való „megszabadulásban” látta. Mindazonáltal nem tartotta léha vagy felesleges foglalkozásnak a természet tanulmányozását.

Goethehez intézett, 1798. február 27-i levelében lelkesen üdvözölte a nagy költőnek azt a gondolatát, hogy az ember képes a természet és a természeti törvények megismerésére. „Utolsó levelében — írja — meglepett az a gondolat, hogy a természet, ha nem is érthető az egyes ember számára, megérthető valamennyi egyén összessége által. Úgy vélem, hogy valóban minden egyes individuum különálló érzékszervnek tekinthető, mely éppoly sajátágosan fogja fel a természetet, mint az ember egy különálló érzékszerve, és éppúgy nem helyettesíthető egy másik által, mint a fül a szem által stb.”* Schiller, akárcsak Goethe, nyíltan fellépett az agnoszticizmus ellen, és úgy vélte, hogy a természet megismerhető.

Esztétikai nézetei termékenyítően hatottak a német kultúrára. Egyik korai esztétikai munkájában, „A haramiák”-hoz írott első előszóban, rámutatott arra, hogy a drámaíró feladata a valóság hű ábrázolása. A színház az emberi élet tükrének nevezte, s a művészet társadalmi és erkölcsi jelentőségéről beszélt.

Az ő szemében a színház a gyakorlati bölcsesség iskolája, a polgári élet irányítója. Ha a művészetet, mondja az író, a nép érdekeinek szentelnék, ha Németország nemzeti színházat kapna, a németek nemzetté válnának.

A művészetnek, Schiller szerint, hatalmas társadalmi jelentősége van. Amikor az igazságszolgáltatás, amelyet arannyal megvásárolnak, vakká és a bűn szolgájává lesz, amikor a gazdag és hatalmas gonosztevők gúnyt űznek a szegények erőtlenségéből, a hatalmi szervek pedig szemet hunynak a bűnösök fölött, a színház bíróné válik és törvényt ül a bűn és a gonoszság láttán.

A felvilágosodás történelmi korlátozottságát természetesen Schiller világnézetében is tapasztalhatjuk, aki a hűbéri rend elleni harcát összekapcsolta a „felvilágosodott” fejedelem jótékony társadalmi szerepének utópikus eszméjével és a vallás erkölcsi jelentőségének elismerésével.

Schiller esztétikai nézeteiben metafizikus vonások az idealista dialektika elemeivel párosultak. Ebben az értelemben bizonyos mértékig Kant esztétikájának követője volt, s egyben Hegel elődje számos esztétikai probléma megoldásában.

Közel jutott ahhoz, hogy megértse a művészet dialektikus jellegét, a forma és a tartalom dialektikus egységét. A mai ember — tanította — felemás, hiányzik belőle a teljesség, amely az ókori embereket jellemezte, s amely ragyogóan megnyilvánult az antik művészetben. E felemáság leküzdését, Schiller nézete szerint, csakis a művészet oldhatja meg.

Schiller kifejti a művészetre vonatkozóan a forma és tartalom kölcsönhatásának elméletét. Véleménye szerint a művészi alkotás egyesíti magában a valóság törvényeinek objektivitását és az emberi szükségletek szubjektivitását.

* Schiller—Goethe: Levelezés. 2. köt. Berlin é. n. 62. old.

Schiller azt állítja, hogy éppen a művészetben valósul meg a tartalom (a realitás) és a forma (a szépségre való törekvés) legtökéletesebb szövetsége és legszorosabb kapcsolata; a művészet megvalósítja a szabadságot, mint a szükségszerűség gyümölcset. Az érzés és az értelem tevékenységük során tagadják egymást, és olyan esztétikai állapotot hoznak létre, amely kiragadja az embert a szükségszerűség birodalmából, s átviszi a szabadság és az eszmény birodalmába. Ebben az értelemben a művészet játék, mert csak a játék teszi szabaddá az embert.

A valóságos életnek és a „tisztá álmok” ideális uralmának fentiekhez hasonló schilleri idealista szembehelyezése nyilvánvaló ellentétben áll esztétikájának realista tendenciáival.

Körnerhez intézett, 1792. december 21-i ismert levelében Schiller nyíltan megírta, hogy ellentétben Kanttal, ő a szép objektív fogalmát és az ízlés objektív alapját igyekszik megtalálni.

„A Szép természete — mutatott rá — sok tekintetben világossá vált előttem, olyannyira, hogy remélem, Téged is elméletem hívévé tehetlek. Úgy látom, megtaláltam a Szép objektív fogalmát, amelynek felfedezésére Kant feladta a reményt, és amely eo ipso az ízlés objektív kritériuma is lesz.”*

Schiller művészeti alkotásai, különösen drámái, megcáfolják esztétikája második korszakának idealista elveit, köztük azt a tézist is, hogy „A művészet: játék”. Kiváló drámái távol álltak a „tisztá művészet”-től és élénken reagáltak a mindennapi kérdésekre.

A német filozófia és kultúra történetében kimagasló szerepet töltött be *Johann Wolfgang Goethe* (1749—1832), a nagy német költő és enciklopédikus gondolkodó. Leghíresebb művei: „Götz von Berlichingen”, „Egmont”, „Az ifjú Werther keservei”, „Wilhelm Meister tanulóévei”, s főleg a „Faust”. Olyan művei, mint „A növények átalakulása” [Metamorphose der Pflanzen], „Bevezetés az összehasonlító anatómiába”, „A színekről szóló tanítás” [Farbenlehre, 1809] jelentős szerepet játszottak a természettudomány történetében. Nagy értéket képvisel nagyszámú kritikai és irodalmi tanulmánya, cikke, jegyzete.

A „Götz von Berlichingen” c. drámájában bírálja a feudális zsarnokságot, s kifejti Németország nemzeti egységének eszméjét. „Az ifjú Werther keservei” c. regényében mélyrehatóan bírálja a rendi viszonyokat, amelyek elnyomják az embert és ránehezednek. Antifeudális jellegű Goethe ismert drámája, az „Egmont”.

A középkoriság, a skolasztika, az egyházi dogmatika szenvedélyes gyűlölete hatja át Goethe legfőbb, monumentális művét, a „Faust”-ot, amely rengeteg haladó filozófiai eszmét tartalmaz. A „Faust”-ban Goethe a világmindenség szakadatlan változásáról és fejlődéséről beszél, s kifejti azt a gondolatot, hogy a valóság metafizikai szemlélete tarthatatlan. A nagy német költő és gondolkodó bírálja a világ „kezdetéről” alkotott

* *Schiller* Levelei. Teljes kritikai kiadás. 3. köt. 232. old.

teológikus tanítást. Szemléletes formában gúnyolja az élettől, a valóságtól való elszakadást;

*Sziürke, öcsém, minden teória,
S az élet aranyfája zöld.**

Goethe Fausttal mondatja ki azt a gondolatot, hogy csak egy világ, a földi világ létezik, a „túlvilágról” szóló tanítást pedig a teológusok agyalták ki:

*Mit bánom én az odaátot;
Ha rommá döntöd e világot,
A másik majd helyébe kel;
Örömeim e földről, e világról...
Valók...***

kiált fel Faust. Goethe ellenzi a világnak „a valóság világára” és „a jelenségek világára” való idealista felosztását. Ezt írja: A természetnek nincs külön magja és külön héja: a természet egyszerre mindkettő... Goethe „a halál és születés örökös váltakozásáról” ír és állítja, hogy a világon minden változik:

*Hol zúg az élet, hol zúg a harc
Bukok fel-alá,
Csapok össze-szét!
Élet-halál
Egy nagy szövetség,
Egy forgó örvény,
Egy örök törvény...****

Minden, ami keletkezik, méltó az elpusztulásra — mondja Mephisto a „Faust”-ban.

A „Faust” második részében olvashatjuk Goethének azt a nagyszerű gondolatát, amely Németország haladó embereinek jelszava lett:

*Szabadság, élet nem jár csak azoknak,
kiknek naponta kell kivívniuk...*****

* Goethe: Faust. 1. rész. Bp. 1956. 76. old. (Sárközi György fordítása.)

** Uo. 64. old.

*** Uo. 26. old.

**** Goethe: Faust. 2. rész. Bp. 1956. 296. old. (Kálnoky László fordítása.)

Goethe számos költeményében elítélte a vallásos aszketizmust és a tudás védelmében lépett fel. Aki a tudományt követi — vélte Goethe —, nem szorul a vallásra.

Goethe nagy és termékeny szerepet töltött be a realista esztétika történetében: a „Sturm und Drang” periódusától a klasszicizmuson át a realizmusig a fejlődés bonyolult és ellentmondásos útját tette meg. Az életet a művészet fölé helyezte, a művészetben a valóság tükröződését látta, és így a művészet nekóriási társadalmi szerepet tulajdonított a nép erkölcsi és politikai nevelésében. Esztétikai megállapításai fejlődésének első szakaszában, a „Sturm und Drang” időszakban a XVII. század klasszicizmusa, s különösen annak elvont esztétikai normái ellen irányultak, kísérletet jelentettek a realizmus megalapozására a művészetben. Shakespeare-ről szóló cikkeiben Goethe szembeállította Shakespeare egészséges realista művészetét a feudális Németország tartalmatlan művészetével. Arra törekedett, hogy összekapcsolja a művészetet a német nép valóságos történetével.

Az 1789—1794. évi francia polgári forradalom eseményei Goethe nézeteiben változást idéztek elő: lehiggadt a „Sturm und Drang” időszak lázadó hangulata; a költő esztétikai nézeteinek második korszakára egy sajátságos „klasszicizmus” jellemző, amely azonban nem volt realista tendenciák híján.

A művészet legfőbb céljának e korszakban a szépséget tartotta Goethe. Ugyanakkor azt írta, hogy a művészet feladata: kifejezni az egészet az egyesben, a végtelent — a végesben. Egyidejűleg lépett fel az élet egyszerű utánzása és az élettől elszakadt fantázia ellen. Az írónak az életigazságot kell követnie.

Ebben az időszakban Goethe számos esztétikai probléma dialektikus megoldását sejtí meg. A nagy német gondolkodó kidolgozza a művészi ábrázolás realista elméletét. Roppant értékes az egésznek és az egyesnek, a végtelennek és végesnek, a bensőnek és külsőnek, a forma és tartalom kölcsönhatásának dialektikus értelmezése. Goethe esztétikájában azonban kifejezésre jutnak alkotómunkájának általános ellentmondásai, a dialektikus tendenciák összefonódnak az elvont szimbolizálással és képlettességgel.

Goethe nézeteinek harmadik fejlődési szakaszában esztétikája realista vonásai kerültek előtérbe. Élesen bírálta a reakciós német romantikusokat, miszticizmusukat, művészetük elszakadását az élettől, egészségtelen fantasztikumaikat.

Tevékenysége elősegítette a német nemzeti kultúra fejlődését. Fellépett azok ellen, akik lenézték a nemzeti, népi alkotást. Egész alkotó tevékenysége során mindvégig a legélénkebb érdeklődést tanúsította Nyugat és Kelet népeinek művészete iránt, gyűjtötte a folklór termékeit, felhívta az írókat, hogy tanuljanak a néptől, és a saját műveit a népi alkotóművészet óriási tapasztalataival gazdagította.

Rendkívül értékesek Goethe természettudományos munkái is. Növény-tani kutatásai során zseniálisan megfejtette a növényvilág fejlődésének

egyek kérdéseit. „Elolvastam a természetrajz körébe vágó goethei műveket — mondja Herzen —, micsoda titán...”* Tyimirjazez hangsúlyozta, hogy Goethe a növények átalakulásáról szóló tanításában újító volt, aki jóval megelőzte kortársait.

Az összehasonlító anatómia területén Goethe jelentős felfedezést tett: megtalálta az embernél az állkapocsközi csontot, amely az ember és az állatvilág történeti kapcsolatát tanúsította. A geológia területén fellépett a katasztrófa-elmélet ellen, amely szerint a Föld fejlődése elkerülhetetlenül összefügg véletlen, ok nélküli eseményekkel, melyek időszakonként megváltoztatják a földgolyó képét és megbontják a reális kapcsolatot a Föld életének különböző stádiumai között. Goethe abból indult ki, hogy a Földön végbemenő valamennyi folyamat között szerves összefüggés áll fenn.

Bírált a skolasztikát, s hangoztatta, hogy a természetet nem előre meghatározott szemszögből kell elemezni, hanem a valóságot annak törvényszerűségeiből kiindulva kell tanulmányozni. Ebben a kérdésben Goethe véleménye materialista.

„A természet — írja — sakktáblát adott nekünk, melynek kereteit tevékenységünk során átlépni nem tudjuk, de nem is akarjuk; figurákat faragott számunkra, melyek értéke, mozgásai és tulajdonságai lassan-lassan ismeretessé válnak...”**

Goethe szerint minden tudományos kutatás feladata a természet tanulmányozása. A természeten kívül semmi sem létezik: semmiféle kísérlet a természet határainak túllépésére, azaz valamilyen „természetfeletti” vagy „természeten túli” álláspont elfoglalására, nem bírja el szerinte a bírálatot, mert a természeten túli világ a képzelet szülötte. A „Természet” című cikkében, amelyet 1782-ben írt, Goethe azt mondja: „A természet: minden”. Az ember a természet része. „A természet hozott engem világra, a természet fog elvinni innen. Rábízom magam. Rendelkezzék velem. Nem fogja meggyűlölni saját alkotását.” Ugyanitt materialista szellemben ír a természet törvényeinek objektív jellegéről: „A természet szilárd. Lépései kimérték, kivételeket ügyszólván nem ismer; törvényei megingathatatlanok.”***

Goethe nagy érdemet szerzett a filozófia történetében az agnoszticizmus ragyogó bírálatával. Mélységesen meg volt győződve arról, hogy az emberi gondolkodás képes híven visszatükrözni és megismerni az objektív valóságot.

Goethe ismeretelméletében, amely alapján materialista, kimondja, hogy az ember lehetőségei a világ megismerésére korlátlanok. A megismerés: az objektív igazság birtoklásához vezető végtelen út.

„Az ember — írja Goethe — mint valóságos lény, valóságos világban él, és olyan szervekkel rendelkezik, amelyek segítségével képes meg-

* *Herzen* Művei harminc kötetben. 2. köt. Moszkva 1954. 388. old.

** *J. W. Goethe*: Összes művei. Stuttgart és Berlin. A „Zur Naturwissenschaft” [A természettudományhoz] című füzetekből. 39. köt. 61–62. old.

*** *J. W. Goethe*: *Entscheidend für unsere Zeit* [Ami döntő korunk számára]. Weimar 1953. 356. old., 354. old.

ismerni és létrehozni a valóságot s mellette a lehetségest. Minden egészséges ember meg van győződve saját létezéséről, valamint az őt körülvevő környezet létezéséről.”*

Goethe hangsúlyozta az érzékek és az érzékelés útján történő megismerés óriási jelentőségét:

„Aki nem bízik érzékszerveiben, bolond, s menthetetlenül spekulatív útra tér...”

Az érzékek nem csálnak, az ítélet csal.”**

Ugyanakkor Goethe egyáltalán nem lépett a lapos empirizmus útjára. Nemegyszer rámutatott arra, hogy a tapasztalati adatok megfelelő logikai feldolgozást követelnek meg, hogy általánosítások nélkül az emberi tudás nem fejlődhet. Amikor Goethe kijelentette, hogy nem az érzékek, hanem az ítélet csal, csak azokra az ítéletekre gondolt, amelyek nem a tapasztalaton alapulnak.

Mindebből látjuk, milyen nagy érdemei vannak Goethének a materialista tanítások németországi eszmei előkészítésében. Ő nem vallotta barátjának, Schillernek szubjektív idealista eszméit a szellem elsőbbségéről az objektív valósággal szemben. „Goethe — írja Engels — túlságosan egyetemes, túlságosan tevékeny természetű, túlságosan érzéki volt ahhoz, hogy Schiller módjára a kanti eszménybe való menekülésben keressen szabadulást a nyomorúságból; túlságosan éles szemű volt ahhoz, hogy ne lássa, mennyire nem egyéb végül is ez a menekülés, mint a lapos nyomorúságnak fellengzőre való átcserélése.”***

Goethe különleges érdeme, hogy tovább fejlesztett néhány dialektikus eszmét, különösen a fejlődésnek, az ellentétek kölcsönös összefüggésének eszméjét, s elismerte, hogy a „cselekedet” a lét eredendő elve. A gyakorlatot ezzel szemben egyoldalúan úgy értelmezte, mint „elméleti” aktivitást. „Maradandóság a változásban” című híres költeményében (1801) az anyagi valóság örök változóságáról szólva, közvetlenül Hérakleitos dialektikájához fordul:

„és kétszer a tovalejtő
vízben ember nem úszik”****

A „Természet” c. cikkben ezt írja: „A természet: örök élet, örök létrejövés és mozgás...”***** Goethe azonban a fejlődés eszméje mellett azt a metafizikus nézetet is vallotta, hogy minden változás örök őselemek létezését tételezi fel.

Számos művében fellelhetők az ellentétek harcára vonatkozó dialektikus gondolatok. „A régi, a meglevő, a változatlan harca a fejlődéssel, a

* J. W. Goethe: Maximen und Reflexionen [Maximák és reflexiók]. Lásd Goethe: Összes művei. 4. köt. 215. old.

** J. W. Goethe: Összes művei. 4. köt. 354. old.

*** Engels: Goethéről. Lásd Marx—Engels: Művészetről, irodalomról. Bp. 1950. 132. old.

**** Goethe: Maradandóság a változásban. (Szabó Lőrinc fordítása.)

***** J. W. Goethe: Ein Lesebuch für unsere Zeit [Olvasókönyv korunk számára]. 354. old.

feldolgozással és az átalakulással mindig egy és ugyanaz — jelenti ki. — Minden rendből végül is pedantizmus lesz; ahhoz, hogy az utóbbitól megszabaduljunk, meg kell dönteni az előbbit, és így bizonyos idő telik el, amíg észre vesszük, hogy megint rendet kell csinálni. Klasszicizmus és romanticizmus, céhbeli megkötöttség és ipari szabadság, a földtulajdon megőrzése és feldarabolása: valamennyi egy és ugyanazon összeütközés, amely maga is új összeütközést szül.”*

Goethe, aki korszaka dialektikus gondolkozásának képviselője volt, s e tekintetben eszméi közelségbe került Hegellel, egyidejűleg bírálta is Hegelt abszolút idealizmusa miatt. Nyilván Hegellel polemizálva jelentette ki a költő és gondolkodó: „Nem jó túlságosan sokáig időzni az absztraktság szférájában.”**

Goethe számos mélyenszántó materialista feltevésnek adott hangot, főként a jelenségek objektív oksági kapcsolatát illetően. Mégis, olykor a panteizmus iránti rokonszenvének vagyunk tanúi, egyes esetekben pedig odáig is elment, hogy elismerte istent, mint a világ törvényhozóját. Nézeteinek materialista tendenciája tehát ellentmondásba kerül az idealizmusnak és a teológiának tett engedményekkel.

Engels rámutat Goethe világnézetének ellentmondásaira: „... Goethe hol óriás, hol kicsinyes; hol dacos, gúnyolódó, világmegvető lángész, hol tapintatos, kevéssel beérő, szűkkeblű filiszter.”***

Goethe elismerte a XVIII. század végi francia polgári forradalom történelmi jelentőségét, viszont megrettent a néptömegek forradalmi aktivitásától. „Hermann és Dorottya” c. költeményében a forradalmi Franciaországgal a patriarchális feudális rendet állította szembe.

Élete utolsó időszakában Goethe ismét a haladás oldalán állva hangsúlyozta a francia polgári forradalom jelentőségét, sőt a francia utópista szocialisták műveinek tanulmányozásával is foglalkozott.

Az ellentmondások Goethe nézeteiben nem homályosíthatják el a német nép e lángeszű képviselőjének, a felvilágosodás e nagy alakjának, a mélyenszántó gondolkodónak és művésznek óriási szerepét, aki súlyos csapást mért a középkori ideológiára.

A XVIII. század végi Németország társadalmi gondolkodásában a felvilágosodási irányzat mellett világosan megmutatkozott a forradalmi-demokratikus irányzat is, melynek kiváló képviselője a neves német gondolkodó és forradalmár: *Georg Forster* (1754—1794) volt. Forster az abszolutista uralkodók despotizmusát és a jobbágyrendszert bitorlásnak, a társadalmi szerződés durva megsértésének tekintette. Törvénytelennek tartott minden olyan alkotmányt, amely lábbal tiporja az állampolgárok elidegeníthetetlen jogait. Az az ország, melyben jobbágyrendszer uralkodik,

* *J. W. Goethe: Maximen und Reflexionen.* Lásd *Goethe: Összes művei.* 4. köt. 221—222. old.

** *J. W. Goethe: Maximen und Reflexionen.* Lásd *Goethe: Összes művei.* 39. köt. 85. old.

*** *Engels: Goethéről.* Lásd *Marx—Engels: Művészetről, irodalomról.* Id. kiad. 132. old.

Forster szerint hanyatlásra van ítélve, mivel a termelők nem érdekeltek munkájuk gyümölcsében. A felvilágosodás híveitől eltérően Forster forradalmi fordulatot tartott szükségesnek a zsarnoki önkény megdöntésére és az igazságosság helyreállítására. A jakobinusok balszárnyával rokon-szenvező Forster az általa Mainzban kiadott újságot „A nép barát-já”-nak nevezte, Marat híres lapjának címét véve kölcsön.

Forster és a nézeteihez közel álló *Christian Schubart* (1739—1791), valamint *Johann Seime* (1763—1810) forradalmi-demokratikus eszméi Németország dolgozó osztályainak reményeit és vágyait tükrözték.

2. KANT, FICHTE, SCHELLING

A klasszikus német filozófia atyja *Immanuel Kant* volt (1724—1804).

Kant iparos családból származott. A gimnáziumot és az egyetemet Königsbergben végezte, s e város határát egész életében nem lépte át. Munkássága szorosan a königsbergi egyetemhez fűződött, ahol eleinte docens, később professzor, végül rektor volt. Kant — korának egyik leg-műveltebb embere — az egyetemen metafizikát (filozófiát) és logikát, mate-matikát és mechanikát, fizikát és földrajzot, antropológiát és általános természettörténetet adott elő.

Kant a „Kritikák” megjelenése előtti időszakban (körülbelül 1770-ig) nagy figyelmet szentel természettudományos kérdéseknek. Ebben az idő-szakban világnézetét ösztönös materialista és dialektikus elemek hatják át.

1754-ben jelent meg munkája az árapály-súrlódásról, amely fontos gondolatokat tartalmaz arról, hogy a Hold és a Föld gravitációs kölcsön-hatása befolyásolja forgási sebességüket. Kant ebben a műben hipotézist állít fel, amely szerint az árapály által kiváltott súrlódás következtében a Föld forgása meglassul, és felveti az égitestek fejlődéstörténetének esz-méjét. Kant ezt az eszmét „Az égbolt általános természettörténete és el-mélete” [*Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, 1755] című könyvében fejti ki a legvilágosabban. Ebben a művében megfogalmazza a naprendszer keletkezésére vonatkozó zseniális hipotézisét.

Kant hipotézise szerint az eredetileg szétszórta anyagtömegben a von-zás és taszítás ellentétes erőinek hatására forgó mozgás keletkezett, és gömb alakban összesűrűsödött forgó anyag jött létre, amely a súrlódástól felhevült. Kant ennek a feltételezésnek és a newtoni gravitációs tör-vénynek az alapján kísérelte megmagyarázni a Nap, a bolygók és a mel-lékbolygók keletkezését.

A későbbiek során Franciaországban Laplace Kanttól függetlenül ugyanebből az elméletből matematikai következtetéseket vont le. Az egész elgondolás Kant—Laplace-féle elmélet néven vált ismeretessé.

Kant szerint a világmindenségben a kozmikus rendszerek létrejötté-nek és pusztulásának egy örökös, természetes folyamata megy végbe. Ezt a feltevést, amely szerint földgömbünkön túl, szerkezeti elveiket és fej-lődésüket illetően a miénkhez hasonló más világok is léteznek, a későbbiek során a tudomány igazolta.

A kanti kozmogóniai hipotézis, Engels szavai szerint, rést ütött a régi, metafizikus világfelfogáson, és kiküszöbölte az „első lökés” metafizikus elképzelését. Adjatok nekem anyagot — mondotta Kant Descartes nyomán — és megmutatom nektek, hogyan kell belőle létrehozni a világot.

Engels hangsúlyozta Kant érdemeit a dialektikus gondolkodás fejlesztésében, és mindenekelőtt két „zseniális feltevésére” hívta fel a figyelmet, amelyek történelmi szemléletet vittek be az elméleti természettudatásba: „a naprendszer keletkezéséről szóló... és a földforgásnak az árapály általi gátlásáról szóló”* elméletekre.

Kant „Egy szellemlátó álmainak magyarázata a metafizika álmaival” [Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Methaphysik, 1766] című munkájában a reális valóság tanulmányozása mellett foglal állást, gúnyolja a „szellemekkel való érintkezést”, s hashajtót ajánl a misztikus Swedenborgnak, aki a szellemekkel való érintkezés lehetőségéről fantáziált. Ellene fordul azoknak, akik „a metafizika pillangószárnyain emelkednek fel” és „szellemi látomásokkal szórakoznak”, gúnyolódik azoknak, akik „ki tudja, hol kezdik, és ki tudja, hova jutnak”.

Kant azonban ebben az időszakban is kijelentette, hogy „maga az életelv, vagyis a szellemi természet... sohasem lehet pozitív gondolkodásunk tárgya...”** Kant tagadja, hogy isten a világmindenség közvetlen alkotója, de ugyanakkor azt tartja, hogy az isteni szellem hozta létre a későbbi, természeti, anyagi folyamat szükséges előfeltételeit.

Munkásságának második, úgynevezett „kritikai” időszakában a fideizmusnak és az agnoszticizmusnak ezek az elemei tovább fejlődtek, de Kant továbbra is foglalkozott természettudományos kérdésekkel, s az úgynevezett dinamizmus mellett szállt síkra.

Az a harc, mely a XVIII. században a materializmus és az idealizmus között kiéleződött, a XIX. században a természettudományban is megmutatkozott. A materialista atomizmussal ellenségesen állt szemben akkoriban a „dinamizmus” elve. Ez a tanítás a német gondolkodók idealista dialektikájának sajátos tükröződése volt a természettudományokban. A dinamizmus szerint nem az anyag, hanem valamiféle „tisza erők,” valami „tisza mozgás” az elsődleges. A mozgás tehát elszakadt az anyagtól, és mint az anyag aktivitásának nem materiális jellegű forrása, szembekevert vele. A dinamizmus, mint a természeti jelenségek idealista értelmezésének konkrét formája, a XVIII. század végi, XIX. század eleji Németországban különösen elterjedt tanítás volt. A filozófiában Kant, Schelling, Hegel ennek az elméletnek a hívei közé tartozott. 1786-ban jelent meg Kant „A természettudomány metafizikus alapelvei” [Methaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, 1786] című könyve, amelyben kifejti „dinamikus” nézetét. A dinamizmus németországi hívei tagadták, hogy az anyag elsődleges, s ellentétes irányú „tisza erők” működésére vezették azt vissza, sőt Boskovitsch-csal szemben elvetették az atomizmust, mint

* Engels: Anti-Dühring. Bp. 1950. 347. old.

** Kant: Träume eines Geistersehers... Lásd Kant Művei. 2. köt. Berlin 1912. 367. old.

a testek önálló részecskékből összetett, nem folytonos felépítéséről szóló tanítást is.

A dinamizmus híveinek tanítása szerint az erők folytonosak, és a testek erőkből állnak; semmiféle atomok sem léteznek. Ennek az elméletnek a hívei tehát igyekeztek kiűzni a természettudományból az atomizmust, mert benne az idealisták előtt oly gyűlöletes materializmus támaszát látták. A dinamizmusban dialektikus eszme volt a két ellentétes „erő” (vagy mozgási tendencia) — a vonzás és taszítás (Kantnál), a pozitív és a negatív elektromosság (Schellingnél) — egységének és kölcsönös egymásbahatolásának eszméje. Ez nem az anyagot kívülről érintő külső erőkről, hanem a természeti jelenségek ellentétes oldalakra bomló belső lényegéről alkotott elképzelést jelentette. Engels, aki ezt a dialektikus eszmét, jóllehet a dinamikus elmélet formájában fejeződött ki, igen értékesnek találta, megjegyezte: „... már Kant az anyagot a vonzás és taszítás egységének fogta fel”.^{*} A hetvenes-nyolcvanas években alakult ki Kant rendszere, a „kritikai idealizmus”, amely szemben állt a francia materializmussal és ateizmussal.

Kant legjelentősebb filozófiai elődjai: az agnosztikus Hume, Leibniz, az idealista dialektika képviselője, és Ch. Wolff, Leibniz filozófiájának rendszerezője s egyszersmind vulgarizátora.

Kant filozófiai rendszerét három legfontosabb filozófiai művében fejti ki. „A tiszta ész kritikája”-ban [Kritik der reinen Vernunft, 1781] ismeretelméletét dolgozza ki, népszerűbben fejti ki ismeretelméletét a „Prolegomenák minden leendő metafizikához...” [Prolegomena zu einer jeden künftigen Methaphysik . . ., 1783] c. munkájában. „A gyakorlati ész kritikája”-ban [Kritik der praktischen Vernunft, 1788] etikai nézeteit fejti ki. „Az ítéleőerő kritikája” [Kritik der Urteilkraft, 1790] főként esztétikai kérdésekkel, továbbá a szerves természetben uralkodó célszerűség problémájával foglalkozik.

Kant saját véleménye szerint kritikai idealista filozófiája azt jelentette, hogy elszakadt a korábbi „dogmatikus” elméletektől, amelyekhez egyfelől a materialista nézeteket, másfelől Leibniz és a hozzá hasonló racionalista idealisták nézeteit sorolta. Valójában azonban a kanti „kritikai idealizmus” nem küzd le sem az előző metafizikus materializmus korlátoltságát, sem pedig a XVII. század idealista racionalizmusának súlyos fogyatékoságait. „Kant filozófiájának fő vonása — írta Lenin — a materializmus és az idealizmus kibékítése, a kettő kompromisszuma, különféle, egymással ellentétes filozófiai irányoknak egy rendszerben való egyesítése. Amikor Kant feltételezi, hogy képzeleteinknek valami rajtunk kívül létező, valami magánvaló dolog felel meg, akkor Kant materialista. Amikor ezt a magánvaló dolgot megismerhetetlennek, transzcendensnek, túlviláginak nyilvánítja, akkor idealista. Amikor elismeri, hogy ismereteink egyetlen forrása a tapasztalat, az érzet, filozófiája a szenzualizmus, s a szenzualizmuson át bizonyos feltételek mellett a materializmus vonalára vesz irányt.

^{*} Engels: A természet dialektikája. Id. kiad. 81. old.

Amikor a tér, az idő, az okság stb. aprioritását vallja, filozófiája az idealizmus vonalára vesz irányt.”**

Lenin ebben a megállapításában világosan és sokoldalúan értékeli Kant filozófiáját.

A kanti filozófia kettősségének kulcsa a német burzsoázia társadalmi helyzetének már említett ellentmondásos volta a XVIII. század közepén és a század végén. Ezzel függ össze Kantnak az a törekvése, hogy a vallás megóvása érdekében korlátok közé szorítsa a tudományt. „Nekem tehát le kellett rontanom a tudást — írta Kant —, hogy a hit számára szerezzek helyet...”***

Kant „kritikai idealizmusának” kiindulópontja a következő: mielőtt az ember hozzálát ahhoz, hogy valamit megismerjen, fel kell kutatnia a megismerés eszközeit és lehetőségeit.

Az ember megismerő képességének, a megismerési folyamat legfontosabb állomásainak, a gondolkodás és az érzéki megismerés viszonyának tanulmányozása természetesen valóban a filozófiai elmélet közvetlen feladata. E kérdések felvetését, bizonyos fokig, Kant érdemének tekinthetjük. A kanti filozófiában azonban a kérdéseknek ez a felvetése mesterséges, skolasztikus jelleget öltött, mivel a német idealista a megismerő képességeket magán a megismerés folyamatán kívül, alkalmazásuktól függetlenül, a megismerés valóságos történetétől elvonatkoztatva vizsgálta. Az ismeretelméleti problémák ily módon való vizsgálatát a későbbiekben Hegel is helyteleníti, aki Kantot bírálva azt írta, hogy „... a megismerés vizsgálata nem történik másképp, csak a *megismerés útján*; ezt az úgynevezett szerszámot megvizsgálni nem egyéb, mint azt megismerni. Megismerni akarni azonban, *mielőtt* megismerünk, éppoly képtelenség, mint ama skolasztikus bölcs szándéka, aki *úszni* akar tanulni, *mielőtt a vízbe merészkedik*.”***

Kant a megismerő képességet egyszer és mindenkorra adottnak, változatlanak tekintette. Ez természetesen kudarcra ítélte a königsbergi filozófus által kitűzött feladat megoldását, a megismerés természetének kutatását. Nem szabad azonban figyelmen kívül hagyni, hogy számos, Kant előtt magától értetődőnek vélt tételt Kant vetett fel, mint megoldásra váró problémát. E kérdések közé sorolhatjuk mindenekelőtt a kategóriák, vagyis a tudományos gondolkodás legáltalánosabb fogalmait keletkezésének kérdését. Kant elődei nem vetették fel csak valamennyire is határozott formában azt a kérdést, hogy az egyetemesség és a szükségszerűség kategóriái honnan erednek, mi a forrásuk. Nem tették fel például azt a kérdést, hogy miért nem létezhetnek ok nélküli jelenségek. Miért van az, hogy minden érzékileg felfogható tárgy térbeli és időbeni korlátok közé szorul? Ezeknek a korábbi filozófusok által szinte teljesen figyelmen kívül hagyott problémáknak a felvetése Kant történelmi érdemei közé tartozik.

* *Lenin*: Materializmus és empíriokriticizmus. Lásd *Lenin* Művel. 14. köt. Bp. 1954. 201. old.

** *Kant*: A tiszta ész kritikája. Bp. 1913. 20. old.

*** *Hegel*: Enciklopédia. I. Bevezetés. Bp. 1950. 40. old.

Kant filozófiájának materialista oldalát az alkotta, hogy elismerte a „magánvaló dolgok” objektív létezését, elismerte, hogy az objektív világ, mint ilyen létezik, és hat („afficiál”) érzékszerveinkre.

Amikor azonban Kant elismeri, hogy „számunkra a dolgok úgy jelentkeznek, mint érzékeink rajtunk kívül álló tárgyai”, egyúttal azt állítja, hogy azt, „hogy magukban milyenek, nem tudjuk, csak jelenségeiket ismerjük, azaz azokat a képzeteket, melyeket, érzékeinket megilletvén, bennünk előidéznek”.*

Ugyanakkor tehát, amikor Kant elismeri a tudaton kívül és a tudattól függetlenül létező objektív valóságot, azt állítja, hogy az érzékelés, amelyet az objektív valóság érzékszerveinkre való hatása vált ki, nem a tárgyak képe. Amit az ember megismer, azok csak a jelenségek: ami viszont a „magánvaló dolgokat” illeti, ezek kívülesnek a megismerés határain, elérhetetlenek és elvileg megismerhetetlenek. A jelenségek és a „magánvaló dolgok” (Kant szóhasználatára szerint *phainomena* és *noumena*) két különböző, egymástól áthidalhatatlan szakadék által elválasztott világhoz tartoznak: a jelenségek az emberi megismerés számára elérhető, szubjektív szférához tartozó, evilági világhoz, a „magánvaló dolgok” az abszolút megismerhetetlen transzcendens világhoz.

A természet a maga sokféleségében (a föld, a víz, a hegyek, a fák, az állatok stb.), a természeti törvények, amelyek minden természeti folyamatot megszabnak — mindez Kant szerint csupán a jelenségek világa, amely elvileg különbözik a „magánvaló dolgok” világától, de azoknak az emberi érzékelésre gyakorolt hatása révén jön létre. Az ember megismerő képessége, ebből a nézőpontból, a természet létezésének elengedhetetlen feltétele.

Kant elvetette tehát azt a materialista tanítást, hogy a tudat (valamennyi érzet, képzet, fogalom) nem más, mint a tudaton kívül és tőle függetlenül létező objektív realitásnak többé-kevésbé pontos visszatükröződése. A materialistákkal ellentétben azt állította, hogy a tudat csak azt tükrözi vissza, amit maga alkot, vagyis a jelenségek világát. A megismerés tárgya: a megismerő képességek, az egyén alkotó tevékenysége által jön létre. Az pedig, ami az egyéntől függetlenül létezik, egyáltalán nem lehet a megismerés tárgya („*noumenon*”). Kant ily módon kategorikusan szembeszáll az érzékfeletti, az érzékeléstől független ismeretek lehetőségének teológiai, valamint racionalista elismerésével is. Az érzetet tekinti ismereteink egyetlen forrásának. Az érzékileg észlelhető realitás azonban szerinte valami származékos, közbülső dolog az alany és a más-világhoz tartozó magánvaló dolgok között.

Amikor Kant szembeállítja az érzéket és az objektíve létezőt, szakadékot teremt az objektív realitás (a „magánvaló dolog”) és a jelenségek világa között, amelyek szerinte csak a szubjektív szférájához tartoznak. A szubjektumot és az objektumot egybekapcsoló érzéki észlelést a tudat

* *Kant*: Prolegomenák minden leendő metafizikához ... Bp. 1909. 35. old.

és a valóság közti válaszfalnak fogja fel. Az érzékileg észlelhető jelenségeket az emberiség tapasztalatai és az emberek célszerű tevékenységének mindennapos gyakorlata ellenére szubjektív, csak a tudat szférájában létező valamiknek tekinti.

Ez a koncepció Hume agnosztikus és szubjektív idealista irányzatának folytatása.

Kant a megismerési képességet vizsgálva az ismeret két fajtájának: a valóban tudományos ismeretnek és a tökéletlen, korlátozott ismeretnek hibás szembeállításához jut el. Az első, Kant szerint, a feltétlen hitelesség, az általánosság és a szükségszerűség tulajdonságaival rendelkezik. Ezeknek a követelményeknek, szerinte, a matematika bármely tétele megfelel. A háromszög szögeinek összege feltétlenül egyenlő két derékszög összegével; ez az állítás mindig és mindenütt helytálló, és minden ember számára érvényes.

De miért van ez így? — kérdezi Kant, és így válaszol: azért, mert a matematika tételei a priori, vagyis tapasztalás előtt, a tapasztalás nélkül adva vannak. Nem a tapasztaláson alapulnak, hanem közvetlenül az ésből fakadnak és a tapasztalati megismerés előfeltételei. A tapasztalaton nyugvó empirikus ismeretek viszont nem lehetnek feltétlenül hitelesek, egyetemes jelentőségűek és szükségszerűek. Ezek Kant szerint nem szigorúan tudományos ismeretek.

A kanti apriorizmus egyik alapja ilyenformán az abszolútnak a viszonylagostól való metafizikus elszakítása volt. Kant nem látta a megismerésben a viszonylagos és abszolút kölcsönös viszonyának dialektikáját, nem értette, hogy az abszolút és relatív igazság közti különbség nem abszolút, hanem relatív.

A geometriai tételek, állította Kant, abszolút általánosak és szükségszerűek, szemben a tapasztalati adatokkal, amelyek sohasem meritik ki a megismerés tárgyát. Éppen ezért — vonja le a következtetést Kant — forrásuk nem a tapasztalás, hanem csak maga a tudat. Szerinte a matematikai objektumok nem tükröznek semmi olyat, ami a tudaton kívül létezik; ezeket az ész építi fel. Éppen azért, mert a matematikai objektumok létezési feltételei az ész által adottak (például a fentebb idézett példában a háromszög csupán egy olyan alakzat, amelynél a szögek összege egyenlő két derékszöggel), a matematikai következtetések egyetemesek és szükségszerű jellegűek.

Kant idealista módon magyarázta a matematikai ismereteket, amikor figyelmen kívül hagyta azt a tényt, hogy minden ilyen ismeretnek reális alapja van a valóságban, és hogy ezek az ismeretek az absztraháló gondolkodás bonyolult és hosszadalmas folyamatának termékei. Az a körülmény, hogy a tapasztalati ismeretek fejlődésének kérdését nem történeti módon közelítette meg, arra vezetett, hogy Kant a matematikai ismereteket szerinte jellemző a priori egyetemesség és szükségszerűség kérdését idealista módon oldotta meg.

Kant a matematika és a „tisztá” természettudomány alaptételeinek a priori jellegéből kiindulva arra a következtetésre jutott, hogy az emberi

tudatban minden ismeret feltételül szolgáló, a tapasztalást megelőző, a priori tételek vannak. Kant a tudatnak ezt az a priori alapját azonosnak tekintette minden embernél, s megkülönböztetésül a szokásos empirikus tudattól, transzcendentális tudatnak nevezte.

Szerinte a megismerés három fokozaton megy át. Az első fok — az érzéki szemlélet. A második, magasabb fokon a megismerés — a „közvetlen szemlélettől” az elemző értelemhez emelkedik. Végül a harmadik, legmagasabb fok — az ész. Az érzéki szemlélet Kant szerint a „transzcendentális esztétika” tárgya, amely az érzékiség valamennyi a priori elvét tanulmányozza.

Kant a megismerés első fokának jellemzése során megalkotja a tér és idő szubjektív idealista elméletét. Miután megállapította, hogy az érzéki észlelés összes tárgyai térben és időben léteznek, a következőképpen tette fel a kérdést: milyen alapon állíthatjuk, hogy az érzéki észlelés tárgyai nem létezhetnek téren és időn kívül? Miért tekintjük a teret és az időt az érzéki észlelés valamennyi tárgya általános és szükségszerű feltételének? Kant nézete szerint a tér és az idő csak azért általános és szükségszerű feltétele mindannak, amit észlelünk és egyáltalában észlelhetünk, vagyis a lehetséges tapasztalás minden tárgyának, mert az érzéki észlelés formáját, a közvetlen szemlélet módját jelentik, vagyis az emberre jellemző érzéklő képesség szubjektív formáját alkotják. Ebből a nézőpontból következik, hogy a tárgyak a térben és időben nem önmagukban, nem objektíve léteznek, hanem csak annyiban, amennyiben érzékeink felfogják azokat, amennyiben hatnak érzékeinkre. A térnek és időnek ez a szubjektív idealista felfogása Kant véleménye szerint az egyetlen lehetséges bizonyítéka annak, hogy valóban egyetemesek és szükségszerűek; ez a bizonyíték nem meríthető a tapasztalatból, minthogy a tapasztalat mindig egyedi dolgokra vonatkozik, és sohasem ölel fel minden létező dolgot. Következésképp — fejezi be Kant — a tér és az idő fogalma a priori jellegű, vagyis nemcsak hogy nem következik a tapasztalatból, hanem ellenkezőleg, megelőzi azt, minthogy minden lehetséges tapasztalat feltétele. Kant tehát ellentétben a francia materializmussal, amely a teret és az időt az anyag objektív létezési formájának tekinti, tagadja a tér és az idő objektív voltát, és a közvetlen érzéki szemlélet szubjektív, a tapasztalatot megelőző (a priori) formáinak tekinti azokat. Kant szerint az emberek a jelenségeket kizárólag azért foghatják fel „sorjában” egymás után, egyiket a másik „után” stb., mert tudatuk rendelkezik azzal az a priori képességgel, hogy észleleteiket a tér és az idő ideális szubjektív formáiban mintegy elhelyezze, rendszerezze. A jelenségek térben és időben való észlelése Kant szerint csupán tudatunk aktivitásának eredménye. Hogy a dolgok valójában hogyan léteznek ezeken az ideális formákon kívül, azt Kant véleménye szerint nem tudjuk, és nem is tudhatjuk. Kant tehát a „mágnavaló dolog” létezésének elismerése által elhatárolta magát Berkeley filozófiájától; amikor viszont a teret és az időt a priori ideális formáknak minősítette, a szubjektív idealizmus és az agnoszticizmus mellett szállt síkra.

Kant szerint a logikus gondolkodás elvei a „transzcendentális logika” tárgyát alkotják.

Kant a logikáról szóló tanításnak egyik legnevesebb reformátora. Kétféle logikát különböztet meg: 1. a „közönséges” (formális) logikát, mint a tudomány „propedeutikáját”, „előcsarnokát” és 2. a „transzcendentális” logikát, a logika magasabb formáját.

A „közönséges” vagy formális logika Kant szerint a gondolkodás formáit a tartalomtól, minden tárgyiasságtól függetlenül tanulmányozza; a gondolkodás „tisztá formáival”, funkcióival foglalkozik, függetlenül létrejöttüktől és a tárggyal való kapcsolatuktól.

A „propedeutikus” logika túlhaladása Kant szerint a „transzcendentális logika”, amely egyetemes és szükségszerű. Itt az értelem és az ész a priori formáinak „egyetemességéről” és „szükségszerűségéről” van szó.

Kant „transzcendentális logikájában” megtalálhatók a dialektika elemei, amelyeket Fichte és Hegel fejlesztett tovább.

Kant a „transzcendentális logikát” két részre osztotta: „transzcendentális analitikára” és „transzcendentális dialektikára”.

A „transzcendentális analitika” Kant szerint az értelem tudománya. Kant az értelmet a megismerés második fokozatának tekintette.

A megismerés első fokozatán — mondotta Kant — a „magánvalónak” érzékszerveinkre való hatása folytán az érzetek összevisszasága keletkezik. Ez a káosz az érzéki szemlélet a priori formáinak — a térnek és az időnek a segítségével rendeződik. Ez azonban csak a megismerés első aktusa. Ezt követően a megismerés az értelem formáiban folytatódik és tetőződik be. „... Az emberi megismerésnek két törzse van, amely talán közös, de előttünk ismeretlen gyökérből ered, ti. az *érzékliség* és *értelem*, melyek elseje által tárgyak *adatnak*, másodika által pedig *gondolatnak*.”*

Kant szerint az értelemszerű gondolkodáshoz bizonyos alapfogalmakra, kiinduló fogalmakra van szükség, amelyek rendszerezik és csoportosítják az ismeretanyagot. Kant a kategóriákat tartja ilyen fogalmaknak, amelyek arra hivatottak, hogy logikusan rendszerezék, rendezzék közvetlen szemléletünket.

A Kant által felvetett egyik legfontosabb kérdés, mint már említettük, a tudományos gondolkodás kategóriáinak kérdése.

Kant elvetette a spiritualistáknak, misztikusoknak azt az állítását, hogy valami ok nélkül létezhetik. Mire alapozzuk azonban azt a véleményünket, kérdezi, hogy az okság egyetemes jellegű, miért nem lehetnek ez alól kivételek?

Ugyanez a kérdés merül fel nemcsak az oksággal, hanem olyan kategóriákkal kapcsolatban is, mint szükségszerűség, lehetőség, mennyiség, minőség. Mindennek van-e mondjuk mennyiségi meghatározottsága? Mindennek van-e minősége?

* Kant: A tiszta ész kritikája. Id. kiad. 44. old.

Aki elveti az okság, a szükségszerűség, a mennyiség, a minőség stb. egyetemes jellegét, az Kant szerint elveti a természettudomány lehetőségét, amelynek tételei egyetemes jellegűek. A tudományos gondolkodás kategóriáinak, e kategóriák jogosultságának kérdése, Kant szerint, tehát összefügg a természettudomány létjogosultságának kérdésével. Sőt mi több, ha tagadják az okságot, mondja, akkor lehetetlen a tapasztalás is, amennyiben az természetesen nem csupán az érzékelésre korlátozódik. Mi teszi hát lehetővé azt a tapasztalást, amelyre a tudomány épül?

E kérdések jelentőségét Kant jobban kidomborította, mint a korábbi filozófusok (s ez történelmi érdeme), de nem tudott helyes vagy az igazságot akár csak megközelítő feleletet adni. Kant filozófiájának helytelen kiindulási pontja — a „magánvaló dolog” és a jelenségek, a transzcendentális és az evilági dolgok agnosztikus szembeállítás — eleve az említett kérdések helytelen megoldását vonta maga után. A kategóriák vagy logikai alapelvek Kant nézőpontjából „tisztá értelmi fogalmak”, amelyek „készen, a priori adva vannak az értelemben”.

Kant távol állt attól, hogy megértse az anyagi gyakorlat jelentőségét a megismerés szempontjából; az ember megismerő képességét gyakorlati alkalmazásától, a megismerés történetétől függetlenül vizsgálja. Ezért nem is lehet csodálkozni azon, hogy idealista következtetésre jut: a tudományos gondolkodás kategóriái, Kant szerint, azért egyetemesek és szükségszerűek, mert az emberi értelem belső sajátosságai, a gondolkozási tevékenység tapasztalat előtti, a priori módjai. Ez esetben azonban kiderül, hogy az okság, a szükségszerűség, a mennyiség, a minőség és más logikai kategóriák nem az objektív világra, nem a „magánvaló dologra” vonatkoznak, hogy a természet, ahogy azt a tudomány ábrázolja, objektíve nem létezik, hanem az emberi megismerő képesség terméke. Erre a reakciós, szubjektív idealista következtetésre jut Kant, mert az ismeretelmélet legfontosabb kérdéseit a megismerés története nélkül, az elmélet alapját és kritériumát képező gyakorlat nélkül próbálja megoldani. Nem nehéz megállapítani, hogy a kategóriák (következésképp az elméleti gondolkodás, a tudomány) kanti szubjektív idealista felfogása az érzéki és a racionális, az érzékelés és a gondolkodás metafizikus szembeállításán alapul. Az érzékelés, az érzéki észlelés Kant szerint csak az egyes tárgyakról és a reájuk jellemző egyes sajátosságokról ad felvilágosítást. Ami viszont a kategóriákat, általános fogalmakat (okság, mennyiség, minőség) illeti, ezek kivétel nélkül az érzéki észlelés valamennyi tárgyára vonatkoznak. Ebből következik, véli Kant, hogy a gondolkodás kategóriái nem az érzéki észleléseken alapulnak.

Kant gondolatmenete azért helytelen, mert elszakítja az általánost az egyestől, a különöstől, nem látja, hogy az egyes tárgyak megismerése egyúttal bizonyos mértékig az általános megismerését is jelenti, amely csak az egyesben, az egyediben, nem pedig attól függetlenül létezik. Azt a tényt, hogy minden test atomokból és molekulákból áll, meghatározott, korlátozott mennyiségű természeti tárgy tudományos elemzése alapján állapították meg. Az egyesre és általánosra vonatkozó ismeretek tehát

elválaszthatatlanok egymástól, és ezért a kategóriáknak, a legáltalánosabb fogalmaknak forrását a külvilág érzéki észlelései alkotják. Az érzéki észleléstől a legáltalánosabb fogalmakhoz vezető fejlődés természetesen rendkívül bonyolult, ellentmondásos, ugrásszerűen végbemenő folyamat.

Kant összesen 12 kategóriát állapított meg, amelyeket négy csoportba osztott. Mindegyik csoport három-három kategóriából áll. Kant minden egyes csoporton belül a kategóriák dialektikus kapcsolatának bizonyos elemeit fedi fel. A kategóriák a következők: 1. *mennyiség*: egység, sokság, egyetemesség; 2. *minőség*: valóság, tagadás, limitáció (korlátozás); 3. *reláció*: szubsztancia és akcidencia, ok és hatás, kölcsönhatás; 4. *modalitás*: lehetőség—lehetetlenség, lét—nemlét, szükségszerűség—véletlenség.

Kantnak az a tétele, hogy a gondolkodás kategóriái (ok és hatás, lehetőség és lehetetlenség stb.) nem a tapasztalás általánosításai, hanem a gondolkodás tiszta formái, az a priori (tapasztalást megelőző) ismeretről szóló tanításának alapja. A gondolkodás kategóriái — mondja Kant — nem meríthetők a tapasztalatból, mivel maga a tapasztalat csak e kategóriák révén lehetséges.

A kategóriák Kant szerint nem a valóság tükröződései, hanem a lehetséges tapasztalat a priori feltételei, tehát magának a természet lehetséges voltának feltételei. Nincs tehát jogunk megállapítani — mondja —, hogy a nap felmelegíti a követ, vagyis oka a kő felmelegedésének. Az érzékiség önmagában csak megállapítja az érzékelés egymásutániságát: amikor a nap rásüt a kőre, a kő meleg lesz. Kant tanítása szerint tehát minden általánosítás a priori értelmi kategóriákon és ezeknek az érzéki észlelés anyagára való alkalmazásán alapul.

Kant nem ismeri el, hogy a kategóriák az objektív világot tükrözik, s így szétszakítja és szembeállítja egymással az érzékelést és a gondolkodást. Kant szerint az értelem az a priori ismeretek érzékeléstől független forrása. Kant nézőpontjából az érzékiség csupán az egyesre vonatkozó ismeretek forrása, az értelem viszont az általánosról szóló ismeretek forrása.

Kant tévedett, amikor úgy vélte, hogy leküzdötte az empirizmus és a racionalizmus egyoldalúságát. Valójában csak mechanikusan egyesítette az empirizmus és a racionalizmus vonásait. A kanti a priori formák és kategóriák nem sokban különböznek a descartes-i „velünk született eszméktől” vagy akár a leibnizi „örök igazságoktól”. Az érzékelés kanti felfogása nem küzdi le a XVIII. század empirizmusának szűklátókörű nézeteit az érzéki észlelés természetéről. Kant ugyanakkor azért, hogy szembeállította az érzékiséget és az értelmet, közvetve felvetette, bár nem oldotta meg az érzékelésből a gondolkodásba vezető ugrás kérdését.

Kant tagadta a „magánvaló dolgok” megismerhetőségét, s ugyanakkor mint agnosztikus és szubjektív idealista úgy vélte, hogy a megismerés tárgyát a priori formák és kategóriák segítségével az emberi tudat „konstruálja”. Kant nézete szerint tehát nem az objektív valóságot ismerjük meg, hanem egy eszünkkel konstruált valamit. Nem a fogalmaknak kell megfelelniük a tárgyaknak, hanem a tárgyaknak kell megfelelniük — a fogalmaknak. Kant a maga érdemét annak „bebizonyításában” látta, hogy a

valóságos megismerést nem az objektum, hanem a szubjektum határozza meg.

„Eddig azt föltételezték, hogy ismereteinknek a tárgyakhoz kell alkalmazkodniuk; de e föltevés mellett dugába dőlt minden kísérlet, hogy fogalmakból valami a priori állítsunk, ami tudásunkat bővíti. Próbáljuk tehát meg, nem járunk-e jobban a metafizika (a filozófia — a szerk.) föladataival, ha fötesszük, hogy a tárgyaknak kell ismereteinkhez alkalmazkodniuk.”*

Kant az általunk megismert természetet a jelenségek szubjektív világaként fogja fel. Kant szerint a megismerés tárgyát alkotó természeti jelenségek csak tudatunk szüleményeként léteznek.

Kant azt mondja, hogy a megismerés harmadik fokozata a tiszta ész által való megismerés. Az ész és az értelem közti különbség megállapítása során igen helyesen tapint rá a gondolkodás dialektikus és metafizikus módszerei közti különbségre, amennyiben az ész, nézete szerint, természeténél fogva dialektikus. Az észről szóló tanítások alkotják a „transzcendentális dialektika” tárgyát. A tiszta ész alapvető ideáinak a „pszichológiai”, a „kozmológiai” és a „teológiai” ideákat tekinti, amelyeknek véleménye szerint szintetikusan tökéletes képzeteket kellene adniuk a lélekről, a természet egészéről és az istenről, de nem tudnak ilyet adni.

Az ész eszméinek nem felel meg a valóság. Ezek az eszmék csak a tiszta észet jellemzik. Amikor a tiszta ész megkísérli, hogy a valóságot beleszorítsa saját eszméibe, ellentmondásba kerül önmagával. Ezeket a megoldhatatlan ellentmondásokat nevezi Kant „antinómiáknak”. Az antinómiák olyan ellentmondások, amelyekben belül az egymásnak ellentmondó oldalak közül az egyik oldal ugyanolyan mértékben bizonyítható logikai érvekkel, mint a másik.

A kozmológiai eszmével kapcsolatban négy alapkérdés merül fel: 1. Térben és időben véges-e a világ, vagy végtelen? 2. Az összetett szubsztancia visszavezethető-e elemi, egyszerű részekre, vagy sem? 3. A világon feltétlen szükségszerűség uralkodik-e, vagy lehetséges-e a szabadság is? 4. Létezik-e egy abszolút szükségszerű lény, mint a világ része vagy oka, vagy nem létezik ilyen?

E kérdésekre válaszolva — állította Kant — az ész feltétlenül az antinómiák kiüttalan körébe téved, amelyben a tézis és az antitézis egyaránt megcáfolhatatlan. Ugyanazzal a szigorú logikával bebizonyíthatjuk — mondja —, hogy a világ véges és hogy végtelen, hogy a szubsztancia osztható és hogy oszthatatlan, nem lehet megcáfolni, de bebizonyítani sem lehet azt, hogy a szabadság lehetséges, és azt sem, hogy lehetetlen, nem lehet bebizonyítani, hogy egy abszolút lény létezik, és azt sem lehet bebizonyítani, hogy nem létezik.

Az antinómiákról szóló tanításban megnyilvánul Kant dialektikus tendenciája, amely jelentős hatással van a dialektikus eszme további fejlő-

* Kant: A tiszta ész kritikája. Előszó a második kiadáshoz. Id. kiad. 13. old.

désére. Kant ellentmondást állapított meg a véges és a végtelen, az egyszerű és a bonyolult, a szükségszerűség és a szabadság fogalma között, jól-lehet az ellentmondó fogalmak egymásba való dialektikus átmenetét nem látta.

Továbbmenve, magában az ész kanti értelmezésében a fogalmak idealista dialektikája nyilvánul meg. Kant szerint a természetben nem fedezhetünk fel alkotóképességet; másként áll a dolog az ésszel, amely alkotóerővel rendelkezik; az ész maga hozza létre azokat a törvényeket, amelyeket az eszmék segítségével az értelemnek előír. Az ész szintetikus képessége teszi lehetővé, hogy tevékenységében újat érhesen el. Kant a szintetikus egységet a transzcendentális filozófia tetőfokának nyilvánította.

Az antinómiák azonban Kant szerint azt is megmutatják, hogy az ész (éppúgy mint az érzékiség és az értelem) nem képes megismerni a világot, mint olyat.

Kant következetesen elemzi és elveti „isten létének” valamennyi alapvető „bizonyítékát”. Megállapítása szerint sem az isten létezését az istennek, mint „legfőbb lénynek” fogalmából levezető „ontologikus bizonyíték”, sem az okok és okozatok láncolatában egy kezdeti ok szükségszerűségét tételező „kozmozologikus bizonyíték”, sem a természetben állítólagosan megnyilvánuló „értelmes célszerűségre” támaszkodó „fiziko-teologikus bizonyíték” nem bírja el az elméleti kritikát.

Ha figyelembe vesszük a történelmi helyzetet, nem tagadhatjuk, hogy ez a kritika bizonyos fokig haladó. Jelentőségét azonban az emberi gondolkodás történetében csökkenti az egészben véve idealista kanti koncepció.

Kant kiüzi az istent, a halhatatlan lelket és a szabad akaratot a „jelenségek” tapasztalati világából, de szerinte semmi alapunk sincsen arra, hogy tagadjuk létezésük lehetőségét a „magánvaló dolgok” ésszel fel nem érhető világában. Az elméleti tudás csak azt állítja, hogy ezek kívül esnek illetékességén, de nem tagadja, hogy a „gyakorlati ész” alapján, mint a hit tárgyai lehetségesek.

„Kant, az értelemről (Verstand) az észhez (Vernunft) emelkedve — írta Lenin —, lebecsüli a gondolkodás jelentőségét, mert tagadja, hogy eljuthat a tökéletes igazsághoz.”*

Kant szerint objektív igazságot megismerő filozófia nem lehetséges. Azt igyekszik bizonyítani, hogy csak az ő „kritikai filozófiája” elfogadható, amely a tudat a priori, „tapasztalást megelőző” formáit és kategóriáit tanítja. Kant filozófiája a „transzcendentális tudat” bűvkörébe zárja a megismerést azzal, hogy elszakítja az objektív valóságtól.

Mindebben Kant dualisztikus filozófiájának idealista alapja nyilvánul meg: a megismerés teljesen elszakad a materialista valóságtól, és „önmaga” tanulmányozásával foglalkozik; a filozófia tárgya nem az objektív világ, nem a valóság általános törvényei, hanem az ész által konstruált jelenség-világ és a „transzcendentális tudat” formái.

* *Lenin: Filozófiai füzetek. Bp. 1954. 147. old.*

A valóságban a „magánvaló dolgok” és a jelenségek között semmiféle elvi határvonal nincsen és nem is lehet. Csak egy történelmileg változó határvonal létezik a még meg nem ismert és a már megismert dolgok között. A „magánvaló dolog”, hangsúlyozta Lenin, a megismerés és a társadalmi gyakorlat folyamatában lépten-nyomon nekünk való dologgá változik. Kant a megismerést nem az ember gyakorlati tevékenységére épülő történeti folyamatnak, hanem valami egyszer és mindenkorra adott-nak tekintette.

Kant elszakította a jelenséget és a lényegét; nem látta a külső és a belső, a tartalom és a forma dialektikus egységét és egymásba való átmenetét.

Kant a korszak társadalmi szükségleteit tükrözve jelentős helyet biztosított a tudománynak. Amikor azonban arról beszélt, hogy az ember képtelen megismerni az objektív valóságot, lebecsülte az emberi tudás erejét és lehetőségeit.

Kant filozófiájára jellemző a materializmus elemei és az alapjában idealista világnézet közötti ellentmondás, a metafizikus rendszer és a fogalmak dialektikája közti ellentmondás. Kant tanításában a dialektika elemei nincsenek egységes rendszerré kidolgozva. Engels rámutatott arra, hogy ha már megvannak a dialektika fejlett formái, „a dialektikát Kantnál tanulmányozni feleslegesen fáradságos és kevéssé eredményes munka . . .”^{*} A kanti filozófia metafizikus vonásaira Lenin több ízben rámutatott.

Kant „A tiszta ész kritikája”-ban arra a következtetésre jut, hogy isten létét, a halhatatlan lélek és a szabad akarat létezését elméleti úton sem bebizonyítani, sem megcáfolni nem lehet. Létezésük „bizonyítását” Kant az etika területére viszi át, amely „A gyakorlati ész kritikája”-nak és az „Erkölcsök metafizikája alapvetése”-nek [Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 1785] tárgya. Az etika arra hivatott, hogy „megalapozza” a tudomány és a vallás összeegyeztetését, pontosabban a tudás alárendelését a vallásnak.

Kant etikája nem az emberek cselekedeteinek tényleges morális értékelésével foglalkozik, hanem azzal, hogy melyek a „gyakorlati ész” tisztára formális parancsai. Az etikai normákat Kant végső soron a legfőbb elvre, a kategorikus imperatívuszra vezeli vissza, amely szerint az embernek úgy kell cselekednie, hogy magatartásának normái az általános érvényű törvényhozás elvévé válhassanak. Kant etikai tanítása szerint a tiszta gyakorlati észnek van egy alaptörvénye: „Cselekedj úgy, hogy akaratod maximája mindenkor egyúttal általános törvényhozás elvéül szolgálhasson.”^{***}

Teljesen nyilvánvaló azonban, hogy osztálytársadalom esetében a különböző osztályok és társadalmi csoportok ugyanabban az időben különbözőképpen képzelik el az általános érvényű törvényhozás eszményét, más-más célok felé törekednek, különböző nézeteik vannak az erkölcsösségről.

^{*} Engels: Anti-Dühring. Id. kiad. 347. old.

^{**} Kant: A gyakorlati ész kritikája. Bp. 1922. 32. old.

A kanti kategorikus imperatívuszta a későbbiek során a kizsákmányoló osztályok ideológusai, többek között az újkantiánusok nem egy ízben felhasználták, amikor azt állították, hogy a dolgozóknak magatartásukban nem saját érdekeiket és szükségleteiket kell követniük, hanem azokat az állítólagosan „általános érvényű” normákat, amelyeken valójában az uralkodó osztályok érdekeit értették.

Kant kategorikus imperatívusza azt követelte, hogy az erkölcsi kötelességeket ne valamiféle „külső” célok érdekében teljesítsék, hanem kizárólag magának az absztrakt „kötelességnek” a kedvéért. Ha például barátom segítségére sietek az iránta érzett szeretetből, vagy megmentem barátomat az iránta érzett részvétből, akkor Kant szerint cselekedetem nem valóban erkölcsös, mert viselkedésemnek ez a normája nem válhat általános érvényű törvényhozás elvévé.

A kanti erkölcsnek e természetellenes jellege annyira nyilvánvaló volt, hogy Kanttal még némely híve is harcba szállt, így például Schiller, aki ezt írta:

Lelkifurdalás

*Társaimat segítetttem, de ha jól is esett e segítség,
Furdal néha a vád, hogy önös ez, nem érény.*

Válasz

*Erre van orvosság: törekedj megvetni barátid,
S nyújts aztán dühösen, fogcsikorgatva segítyt.**

Kant mesterségesen konstruált etikai törvényeit több posztulátummal — a gyakorlati ész által megkövetelt szükségszerű feltevessel kapcsolta össze.

Az első posztulátum az ember szabad akarata. Ha az ember — véli Kant — nem követhetné szabadon az erkölcsi törvény szavát, ez elvesztené minden alapját és értelmét. Az ember — folytatja — nem számíthat arra, hogy élete folyamán elérje az erkölcsi eszményt és a boldogságot. Ebből következik a második posztulátum, a lélek halhatatlansága feltételezésének szükségessége, vagyis a halálontúli jutalom vagy büntetés lehetősége. Ez rendkívül jellemző Kant osztályálláspontjára: tűrj és hunyászkodj meg egész életedben, zokszó nélkül viselj el minden társadalmi igazságtalanságot, de teljesítsd alattvalói „kötelességedet”.

„Kant — írta Marx és Engels — megelégedett a pusztá jóakarattal, még ha nincs is semmi eredménye, és e jóakarát *valóravállását*, a jóakarát és az egyének szükségletei és ösztönei közötti összhangot a *túlvilágra* helyezte.”**

A harmadik posztulátum: a túlvilágon váró igazságos jutalom „biztosítéka” az a feltételezés, hogy létezik a „legfőbb jónak” valamiféle

* Schiller: Költemények. 1. köt. Bp. é. n. 176. old. (Dóczy Lajos fordítása.)

** Marx—Engels: A német ideológia. Bp. 1952. 89. old.

legfelsőbb oka. Ez a legfőbb elv Kant állítása szerint isten. Kant szerint tehát az „elméleti ész” által bizonyíthatatlan vallás a „gyakorlati ész” által nyer bizonyítást.

A kategorikus imperatívusz kantiánus elmélete nyilvánvaló antitézise volt a francia materialisták etikájának. Kant etikáját azonban az utóbbiak-tól való minden különbözősége ellenére egy feudalizmusellenes tendencia is jellemzi. Ilyen például Kant egyik fő követelménye: az embert ne eszköznek, hanem célnak tekintsék. Kant e tétele a becsület és általában az erkölcs nemesi, rendi felfogása ellen irányult; a személyiségnek a feudális béklyóktól való felszabadítását követelte.

Ha összehasonlítjuk Kantnak a megismerésről szóló tanítását („A tiszta ész kritikája”) és az erkölcsiségről szóló tanítását („A gyakorlati ész kritikája”), szembetűnően megnyilvánul filozófiájának egész kettőssége, belső ellentmondásossága.

Míg az emberi megismerés a jelenségek, a fenomének világának korlátai közé szorul, s nem képes behatolni a transzcendentálisba, erkölcsi téren az isten, a halhatatlan lélek, a szabad (indokoktól független) akarat elismeréséből kell kiindulnia. A megismerés során a szubjektum a körülöttünk levő világból, a gyakorlati tevékenység során a transzcendentálisból indul ki, melynek létezése általában bizonyíthatatlan, és csupán hit tárgya lehet. Ebben mutatkozik meg Kant idealista koncepciójának tarthatatlansága.

Kant „Az ítélőerő kritikája”-ban hasztalanul igyekszik áthidalni azt a szakadékot, amelyet az elméleti és a gyakorlati ész között támasztott. Az emberi lélek három alapvető képességét különbözteti meg: a képzeletet, a vágyat és az érzést (az örömteli és a kínos érzést). Az első kettő az elméleti és gyakorlati filozófia tárgya, a harmadik az ítélőerőé, amelyhez „reflektáló ítélőerő” járul. A reflektáló ítélőerő a tárgyak vizsgálatának olyan módja, amelyet örömteli vagy kínos érzés kísér. A keresett egységgel a célszerűség, amelynek megállapításával mindig az örömteli érzés jár együtt.

A célszerűségnek két formája lehet: kifejeződhet a művészeti szépről alkotott esztétikai ítéletben és a természetben tapasztalható tökéletesről alkotott teleológikus ítéletben.

Az esztétika vagy művészetfilozófia Kantnál a filozófiának mintegy koronája; kapcsolatot teremt a tudat korábban széttagolt területei között. A szép vagy a szépség az esztétika központi kategóriája. Kant azonban egyáltalán nem azt a kérdést vizsgálja, hogy mi a szépség az objektív valóságban (például miért van az, hogy egy tájkép a szép, egy másik viszont a csúnya érzésének, emóciójának objektív forrása). Figyelmét kizárólag az esztétikai „ízlésre” összpontosította, amely Kantnál lényegében szubjektív ítélet a szépről.

Az esztétikai ítélőerő kritikája analitikára és dialektikára oszlik; az analitika a szép analitikájából és a fenséges analitikájából áll, amely az esztétikai ítélet dedukciójával nyer befejezést. Kant a szépet a rendszerében korábban alkalmazott alapkategóriák — minőség, mennyiség, reláció

és modalitás — nézőpontjából elemzi. A minőség szempontjából az ízlés ítéletét az érdeknélküliség jellemzi. Annak meghatározásához — mondja Kant —, hogy valami szép-e vagy sem, elképzelésünket az értelem segítségével való megismerés céljából nem az objektumhoz viszonyítjuk, hanem a szubjektumhoz és az örömteli (vagy kínos) érzéséhez, a képzelőerő segítségével (amely talán összefügg az értelemmel). Amikor Kant tagadja az ízlés ítéletének megismerő jellegét és annak szubjektív jelentőséget tulajdonít, azt állítja, hogy annak semmi köze sincsen az érdekhez, semmi köze sincsen ahhoz, ami összefügg valamely tárgy létezésével, tehát az ember szükségleteivel, vágyaival és szándékaival. Az embereknek tetszik a kellemes, a jó, a szép; a szép abban különbözik a kellemestől és a jótól, hogy minden érdek nélkül tetszik. Mennyiség szempontjából szép Kant szerint az, ami mindenkinek tetszik (egyetemes jelentőségű). A reláció szempontjából az esztétikai ítélet a célnélküli célszerűségről alkotott ítélet. A szép — a célszerűség formája, amennyiben úgy fogjuk fel, hogy nem képzeljük el a célt. Ez Kant szerint azt jelenti, hogy az esztétikai ítélet összefügg az emberi képességek szabad játékaival: a célok elképzelése nem az esztétikai, hanem a teleológiai ítéletet jellemzi. A szép tiszta formája által tetszik. Végül modalitás szempontjából szép az, ami szükségszerűen, fogalom nélkül tetszik.

Kant szerint a szép teljes meghatározása a következő: szép az, ami szükségképpen mindenkinek, minden érdek nélkül, tiszta formája révén tetszik.

„Ha levonjuk az eredményt a fenti elemzésekből — írja Kant —, úgy kitűnik, hogy minden az ízlésnek arra a fogalmára vezethető vissza, amely szerint az ízlés a képzelőerő szabad törvényszerűségére vonatkoztatott tárgyról való ítélőképesség.”*

A szép elemzése alkotja a kanti formalizmus kiindulópontját és módszertani alapját az esztétika terén. Kant a szép lényegét a formális elemek viszonyában látja; esztétikája az apriorizmust, az idealizmust helyezi előtérbe, és benne háttérbe szorul filozófiájának második, materialista tendenciája.

A fenséges kanti elemzése a szép elemzésének alaptételeit viszi tovább. Kant mindkét elemzésben szembefordul a XVIII. század francia materialistáinak realiztikus esztétikájával. Kant megkülönbözteti a matematikai és dinamikai fenségest, s ezekre nem a természetben, nem az objektív valóságban, hanem az emberi szellemben talál magyarázatot. Kant szerint a természet fenséges, nagyszerű jelenségei csak alkalmat adnak az embernek arra, hogy érezze az emberi szellem nagyságát, fenségességét, amely messze túlszárnyalja a természetet. A kanti esztétika formalista iránya itt helyet enged a művészeti és erkölcsi elméletek közeledésének. Kant, ha a „kritikai” idealizmus elferdített formájában is, de egészen közel jutott az esztétikai ítéletek objektív és szubjektív mozzanatai kölcsönhatásának kérdéséhez.

Kant esztétikájában nagy szerepet tölt be a misztikus színezettől nem

* *Kant*: Kritik der Urteilkraft [Az ítélőerő kritikája]. Lipcse. é. n. 91. old.

mentes zsenialitás-elmélet, amely teljesen metafizikus módon szembeállítja a tudományos megismerést és a művészeti alkotást. Kant szerint a tudós lehet igen kiváló és tehetséges, s eredményeit a közönséges emberek az értelem segítségével megérthetik; a zsenialitás viszont csak a művészeti alkotás terén nyilvánulhat meg. E szerint az elmélet szerint a lángész ismérve az eredetiség, vagyis remekművek és általuk teljesen új esztétikai normák létrehozásának képessége. Ez a képesség Kant szerint megismerhetetlen képesség, amely túlhaladja az emberi értelem, a tudományos megismerés kereteit.

Szerinte a művészet a lángész szabad tevékenysége, amely áthidalja a szükségszerűség és a szabadság közötti, a természet és az ember erkölcsi feladatai közötti szakadékot.

Kant esztétikája éppoly kettős, ellentmondásos, mint ismeretelmélete és etikája. Kant egyfelől elszakítja a szépet minden érdektől, minden tartalomtól, s területét egyedül a tiszta formára szűkíti, másfelől a művészi alkotásba beleviszi az emberi tevékenység és szabadság mozzanatait; a lángész tevékenységében a természeti szükségszerűség és az emberi szabadság magasabbrendű egységét látja. Kant az esztétika és az erkölcs abszolút szembeállításával, a tiszta művészetről, az érdek nélküli szemlélődésről alkotott elképzelésekkel kezdi, és azzal fejezi be, hogy elismeri hogy a művészeti alkotásnak módjában van megoldani azokat a feladatokat, amelyek az etikában a kategorikus imperativusz követelményei, de nem a cselekvő ember valóságos lehetőségei.

Esztétikája egész ellentmondásossága és formális jellege ellenére előrehaladást jelentett az esztétikai gondolkodás fejlődésében. Kantnak a művészi lángelméről szóló tanítása történelmi szempontból azért fontos, mert benne, ha idealista alapon is, de visszautasításra talált a természet-utánzás elméletére jellemző puszta szemlélődési tendencia. A szép elemzése alapvetően formalista tendenciája ellenére megmutatja, mi a különbség az esztétikai ítélet szükségszerűségét és egyetemességét hirdető transzcendentális idealizmus és a szubjektív idealista szenzualizmus relativista iránya között. A fenségesről szóló tanítás arról tanúskodik, hogy Kant bizonyos fokig közel jutott az esztétikai kategóriáknak, az esztétikai fogalmak objektív és szubjektív mozzanatai közti kölcsönös kapcsolatnak a dialektikus felfogásához. Mindazonáltal Kant a formalista esztétika és a lángeszű művészi alkotás aktusa titkos lényegének megismerhetetlenségéről szóló irracionalista eszmék megalapozója volt.

Kant „Az ítélőerő kritikája”-nak végén eljutott ahhoz az állításhoz, hogy szükségszerűen el kell ismerni egy legfelsőbb észzelvet, a célszerű világharmónia alkotóját. Társadalmi és politikai nézeteit a nála megszokott kettősség és kompromisszum hatja át. Nézetei a német polgár feudalizmusellenes álmait tükrözik, aki sóvárog a polgári átalakításokra, de ugyanakkor fél a forradalomtól, és kész megegyezésre lépni az arisztokráciával.

Kant ellensége a néptömegek forradalmi harci módszereinek és a kormány kezdeményezésére megvalósuló reformok híve. Véleménye

szerint az erkölcsi öntökéletesítés a fő dolog. A társadalomról szóló uralkodó polgári nézetek kifejtése során védelmébe vette a magántulajdont, melyet a „természetes”, „szent” és „sérthetetlen” fogalmával, vagyis a szokásos polgári érveléssel igyekezett alátámasztani. Azt bizonygatta, hogy a magántulajdonnak „a priori” forrásai vannak, s ennek következtében a magántulajdon örök, egyetemes és abszolút szükséges. Szerinte az állam rendeltetése nem merül ki abban, hogy biztosítja az alattvalók jólétét; az állam egy reá belsőleg jellemző célt — valami elvont „közjót” — valósít meg, ami nem esik egybe az erről alkotott érzéki képzettel.

Kant foglalkozott az emberek állampolgári egyenlőségével, de csak abban a formális értelemben, hogy minden embert ugyanaz a természet hozott létre. Beszélt az állampolgári önállóságról, amin a polgári viszonyokra jellemző individualizmust értette.

Az állam — mondja — a műveltség terjesztésével önmagát meg-reformálhatja. De ebben az esetben is — magyarázta — óvatos mértékletességet kell tanúsítani.

Az állam lakossága Kant szerint „állampolgárookra” és az elemi jogoktól megfosztott „csak alattvalókra” oszlik. A dolgozók és a kizsákmányolt tömegek az utóbbi kategóriába tartoznak.

Rendkívül érdekesek Kantnak a háború és a béke kérdésére vonatkozó kijelentései. Az akkori Poroszország uralkodó köreinek háborús kalandjait bírálva, megírta „Az örök béke” [Zum ewigen Frieden, 1795] című könyvét. Az a gondolat, amelyet Kant a népek közti béke megteremtésének szükségességéről fejt ki, a XVIII. századbeli Németország társadalmi gondolkodásának kétségbevonhatatlan vívmánya. Kant szerint azonban a népek közti béke megteremtése inkább morális ideál, erkölcsi parancs, mint konkrét történelmi feladat. Kantnak a békére vonatkozó elvont fejtegetéseit a későbbi burzsoá pacifista tanítások használták fel.

Kantot balról is, jobbról is bírálták. A jobboldali bírálók azért támadták, mert idealizmusát nem tartották elég következetesnek. Az újkantiánusok Hume irányában korrigálták Kantot.

Kantot balról Feuerbach és más kiváló materialisták bírálták, mert filozófiájában megtalálhatók ugyan a materializmus bizonyos elemei, de ugyanakkor ezzel ellentmondásban az agnoszticizmus és a szubjektivizmus álláspontját védelmezte.

Miként Lenin megállapította, Csernisevszkij teljesen a filozófiai materializmus álláspontjáról bírálta a kanti filozófiát.

Ahhoz azonban, hogy a kantianizmust következetesen bírálhassák, fel kellett emelkedni a dialektikus materializmushoz, fel kellett tárnai ennek a filozófiának társadalmi és ismeretelméleti gyökereit, és meg kellett állapítani Kant tényleges szerepét a filozófiai gondolat történetében. Ezt a feladatot csak a marxizmus—leninizmus klasszikusai oldották meg.

Marx, Engels és Lenin világosan és meggyőző módon bírálták műveikben a kanti agnoszticizmust és dualizmust.

Lenin a kantianizmus ismeretelméleti gyökereinek tisztázását és a Kant által felvetett, de meg nem oldott kérdések materialista megoldását

követelve a következőket írta: „Plehanov a kantianizmust (és általában az agnoszticizmust) nem annyira dialektikus materialista, mint inkább vulgáris materialista szempontból bírálja, *amennyiben* megfontolásait csak a limine* *elveti*, de nem *igazítja helyre* (mint Hegel, aki helyreigazította Kantot), nem mélyíti ki, nem általánosítja, nem szélesíti ki őket, mert nem mutatja ki mindenféle és fajta fogalom *összeállítását és átmenetét*.”**

Leninnek ez a megállapítása igen jelentős. Segítséget nyújt ahhoz, hogy történelmi szempontból helyesen értékeljük Kant filozófiájának értelmét és jelentőségét. E filozófia példáján, amely idealizmusa és agnoszticizmusa miatt nem helytálló, de ugyanakkor több fontos ismeretelméleti és dialektika körébe vágó problémát vet fel, szembetűnően lemérhető, hogy milyen mélyértelmű és nagy jelentőségű Leninnek az a jellemzése, amely szerint az idealizmus vadhajtás, méghozzá olyan vadhajtás, amely bizonyos társadalmi körülmények között a gyümölcösöző emberi megismerés eleven fáján nő ki.

A XVIII. század végi — XIX. század eleji német idealista filozófia kiemelkedő képviselője a Kant nyomdokait követő *Johann Gottlieb Fichte* (1762—1814). Fichte kézműves családból született. Miként Heine mondotta, a szegénység ült bölcsőjénél. Véletlen körülmények folytán azonban lehetőséget nyert a tanulásra.

Fichte Kant munkáinak hatására kezdett filozófiával foglalkozni. 1794-ben a jénai, majd a berlini és az erlangeni egyetem professzora lett. Fichte főbb művei a következők: „Az egyetemes tudománytan alapvetése” [Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, 1794], „A tudós rendeltetése” [Die Bestimmung des Gelehrten, 1794], „Az ember rendeltetése” [Die Bestimmung des Menschen, 1800], „A zárt kereskedőállam” [Der geschlossene Handelsstaat, 1800], „Napnál fényesebb jelentés a szélesebb közönség számára az új bölcsélet tulajdonképpeni lényegéről” [Sonnenklarer Bericht an das grössere Publikum über das eigentliche Wesen der neueren Philosophie, 1801], „Beszéd a német nemzethez” [Reden an die deutsche Nation, 1808].

Fichte, aki Kant követőjeként kezdte pályafutását, csakhamar bírálat alá vette Kant tanításának materialista irányzatát — a „magánvaló dolog” objektív létezésének elismerését, amit az idealista kanti rendszer létjogosulatlan és nem logikus kinövésének tekintett. Fichte rámutatott Kant tanításának dualisztikus jellegére, s jobbról, az idealizmus álláspontjáról bírálta. Elvetette a materializmust, s kiindulópontjául Kantnak az ész transzcendentális egységéről szóló tanítását fogadta el. Az emberi *Én*-nek a gondolkodás minden aktusában megnyilvánuló egysége Fichte (és Kant) szerint független a tapasztalástól, megelőzi azt, a priori, transzcendentális alapját alkotja. Míg azonban Kant az *Én*-t (az öntudatot, észet) a megismerés folyamatában az objektumhoz való viszonya alapján

* — (a küszöbről) már eleve. *A szerk.*

** *Lenin*: Filozófiai füzetek. Id. kiad. 155. old.

vizsgálta, Fichte ad abszurdum vitte a kanti filozófia szubjektív idealista tendenciáját, s azt állította, hogy az emberi *Én* az egyedüli realitás, a teljhatalmú alkotóerő, amely mindent létrehoz, s amely végső soron azonos az egész emberiség öntudatával. A fichtei *Én* nemcsak értelem, hanem akarat is, nemcsak megismerés, hanem cselekvés is, s ezek egyike sem csupán az *Én* valamely oldalát alkotja, hanem annak lényegét; elválaszthatatlanok egymástól olyannyira, hogy a gondolkodás mindig cselekvésnek bizonyul, utóbbi pedig természeténél fogva értelmes.

Fichte szubjektív idealizmusa voluntarista jellegű, amennyiben a filozófus azonosítja az észet és az akaratot. Az önmegismerés egysége kanti értelmezésének ez a módosítása bizonyos pozitív, dialektikus mozzanatot is tartalmazott: elismerte, jöllehet az idealizmus talaján, a megismerés és a cselekedet közti kapcsolatot, azt a tényt, hogy ezek egymást kölcsönösen feltételezik. Kant szerint az elméleti megismerés és a gyakorlati tevékenység függetlenek egymástól, Fichte pedig spekulatív idealista nézőpontból hirdeti, hogy az észnek nem a létező szemlélése vagy reprodukálása, hanem az alkotás a jellemző sajátossága. „Cselekedni! cselekedni! — ez hát, amiért léteünk” — írta Fichte. A szubjektum, az emberiség tevékenységének fichtei felfogása azonban szubjektív idealista jellegű, amennyiben Fichte tagadja az emberi tevékenység objektív alapját, a külvilágot és az arra jellemző törvényeket. Fichte az egész objektív világot az *Én* szüleményévé változtatja, s ezzel ténylegesen azt állítja, hogy a szubjektumtól függetlenül semmi más nem létezik. Ez a szubjektív idealista felfogás, amelyet teljességgel megcáfol az egész emberi gyakorlat, szolipszizmushoz vezet. Fichte filozófiájában a szubjektum aktivitása nem valóságos, hanem anyagtalan, spekulatív, elvont elméleti „tevékenység”, amely nem lépi túl az öntudat határait. Fichte *Én*-je nem más, mint „a metafizikusan travesztált szellem a természettől való *elválasztottságában*...”*

Fichte idealista rendszerét „tudománytannak” nevezte, s ezzel egy olyan filozófia megteremtésének feladatát tűzte ki, amely elméleti alapjául szolgálna a természettel és társadalommal foglalkozó tudományoknak és az egész emberi gyakorlatnak. Fichte meg akarta határozni a filozófia helyét a tudományok rendszerében és az emberek gyakorlati tevékenységében, s azt állította, hogy a filozófia arra hivatott, hogy megalapozza mind a már meglevő, mind pedig a jövőben lehetséges tudományok legáltalánosabb elveit. A tudománytan tárgya, mondotta, az emberi ismeret egész rendszere. A tudománytan megállapítja minden ismeret alaptételeit. Ezzel a kérdésfelvetéssel bizonyos fokig rátapint arra, hogy mi a valóságos szerepe a filozófiának, amely a világ magyarázata és tudományos tanulmányozása legáltalánosabb elveit vázoló világnézet. E kérdés megoldása azonban idealista kiindulópontja miatt Fichte számára lehetetlennek bizonyul. A fichtei *Én* a reá belsőleg jellemző, tapasztalás előtti, a priori tartalmával nem függ a természettel és társadalommal foglalkozó tudomá-

* *Engels és Marx*: A szent család vagy a kritikai kritika kritikája. Lásd *Marx—Engels* Művei. 2. köt. Bp. 1958. 138. old.

nyoktól, melyek az objektív világ egyes oldalait tanulmányozzák. Ezért Fichte tanítása szerint a filozófia semmiképpen sem támaszkodik a tudomány és a gyakorlat adataira, hanem azonos az egyetemes emberi öntudat „tisztá” tartalmával. Egészen nyilvánvaló, hogy Fichte felfogása szerint a filozófia nem tudományos világnézet, hanem „a tudományok tudománya”, s a filozófia és más tudományok közti viszony teljesen egyoldalú: a tudományokat a filozófiai elveknek kell irányítaniuk, a filozófiának azonban nem kell figyelembe vennie a tudományokat. A tudománytan, mondotta Fichte, „minden emberi tudást kimeríti”. Egy abszolút metafizikai rendszer létrehozásáról van tehát szó, amelynek e filozófus véleménye szerint minden tapasztalati tudomány, valamint az emberek gyakorlati tevékenysége alapjául kell szolgálnia.

A filozófiának a tudományok tudományaként való fichtei meghatározásában a XVIII. század végi — XIX. század eleji egész német idealizmusra jellemző vonások mutatkoznak meg. A filozófiának a természet-tudománnyal, a történelemmel, a reális gyakorlati tevékenységgel való szembeállítás, a tapasztalati adatok és az ezekre épülő tudományok bizonyos fokú lenézése, az elméleti gondolkodás abszolutizálása és az egész valóság létrehozójává változtatása — ezekre az eredményekre jutott Fichte.

Fichte filozófiájának kiindulópontja tehát az emberi *Én* fogalma. A filozófiának — mondotta Fichte, e tekintetben Descartes eszméit követve — azzal kell kezdenie, ami abszolút hiteles, s aminek létezéséhez egyáltalában nem férhet semmi kétség. A lét fogalma azonban, Fichte nézete szerint, nem lehet kiindulópont, nem lehet alapvető, mivel már feltételez más logikai meghatározásokat, többek között a szubjektum és az objektum közti megkülönböztetést. Fichte nem látja, hogy saját *Én*-jének tudata, az öntudat (miként ezt már Locke ténylegesen megállapította) lehetetlen volna az *Én*-től független külvilág észlelése nélkül. A tudomány megcáfolhatatlanul bebizonyította, hogy önmagunk tudata elválaszthatatlan a külvilág érzékelésétől, ezért Fichte szubjektív idealista felfogása megmutatta az általa ajánlott filozófiai „elv” principiális tartathatatlanságát. A filozófiát az *Én*-nel kezdeni annyit jelent, hogy egy spekulatív, mesterséges idealista konstrukcióra kárhoztatjuk magunkat.

Fichte a szolipszizmus következtetéseiinek elkerülése érdekében az általa felvett kiindulópontot — a „tisztá *Én*”-t — egyetemes emberi tudatnak tekintette, amely nem egyezik minden egyes ember tudatával, de annak rejtett szubsztancionális alapját alkotja. Míg Berkeley számára az emberi *Én* csupán mint az egyes személy létezik, amely passzív módon észleli saját érzeteit, Fichte számára minden empirikus szubjektum potenciális abszolút *Én*.

A „tisztá *Én*” — Fichte szerint — tökéletesen zárt és befejezett rendszer, tökéletesen azonos mindenkinél. Fichte mesterséges, skolasztikus dedukció útján az abszolút, egyén feletti *Én*-ből vezette le a közönséges ember, vagyis a nagyszámú empirikus *Én* létezését. Az a tény, hogy Fichtének téves kiindulópontja következtében logikailag be kell bizonyi-

tania az ember létezését, szembevetően tanúskodik arról, milyen kilátástalan elméleti zsákutcába vezet a filozófiát a szubjektív idealizmus.

Fichte szubjektív idealizmusának metafizikus rendszerére jellemző tudománytani alaptételét a következőkben fogalmazta meg: „Az *Én* önmagát tételezi”. Ennek a tételnek az értelme az a szubjektív idealista nézet, hogy az *Én* olyasfajta realitás, amelynek lényege a tevékenységben, önmaga létrehozásában, önállításában van. Tehát már ebben az első alaptételben ténylegesen tagadja az objektív valóságot, az *Én*-t minden esetben szubsztanciának tekinti, amely következésképp semmitől sem függ, amely önmagát határozza meg, s az ismert kifejezés szerint *causa sui* (önmaga okaként) létezik.

Az egyéni empirikus ember nincsen tudatában — miként Fichte megállapította — az említett alaptétel igaz voltának, mert nem érzi magában az abszolút hatalmat és függetlenséget, nem ismeri fel magában az abszolút *Én*-t, vagyis az egész emberiség öntudatát. Ezért az egyén feltételezi, hogy tudatán kívül egy külső, tőle független világ is létezik. Az emberi lélek nem ismeri azt, amit ő maga alkotott. Miként a szem látja a dolgokat, de nem látja önmagát, úgy az ember is, a saját maga által létrehozott világban nem látja önmagát. De a szubjektum és az objektum közti különbség — és ez az, amit Fichte mindenekelőtt bizonyítani igyekszik — csak a tudatban létezik. Fichte szerint éppen a tudat az a kritérium, amely megvonja a határt a képzelt és a reálisan létező, az *Én* és a Nem-*Én* között. Mindannak a jellemzése, ami az öntudattal szemben mint külső, tőle független lét, mint Nem-*Én* jelentkezik, nem más, mint a szubjektív idealizmus sajátos megfogalmazása, mivel a Nem-*Én* feltételezi az *Én* létezését. Valójában az objektív valóságot nem lehet mint Nem-*Én*-t jellemezni, meghatározni, mivel az *Én* nem feltétele az objektív valóság létezésének. Fichte mint Nem-*Én*-t határozza meg az objektív valóságot, s a következőképpen fogalmazza meg tudománytanának második tételét: „Az *Én* tételezi a Nem-*Én*-t”. A második alaptétel folytatása és egyszersmind antitézise is az elsőnek. Míg az első alaptétel csak arról beszélt, hogy az *Én* szubsztanciális, s nem érintette közvetlenül az *Én*-t környező világ kérdését, a második alaptétel félreérthetetlenül megállapítja, hogy ezt az embert környező világot önmaga hozta létre. Másfelől azonban, míg Fichte korábban azt állította, hogy az *Én* tartalmát, lényegét, létét önmaga határozza meg, minden más külső tényezőtől függetlenül, most elismeri, hogy az *Én* meghatározásához feltételezni kell valamit, ami az öntudaton kívül létezik, ami szemben áll a tudattal, még ha végsősoron azt is az abszolút, egyetemes emberi *Én* hozta létre. Fichte tehát kénytelen volt elismerni, hogy mindazok a tapasztalati úton feltárt meghatározások, amelyek a szubjektumra vonatkoznak, a szubjektív tartalmát képezik, elkerülhetetlenül feltételeznek valamit az *Én*-en kívül, hogy még az ember teste is, amelyet saját testének nevez, az *Én*-en kívüli valami.

A Nem-*Én* elismerésének szükségessége azonban nemcsak abból következik, hogy léteznek konkrét, empirikus, meghatározott egyéniséggel

felruházott emberek. A „tisztá”, vagyis abszolút *Ēn* meghatározása akkor is lehetetlennek bizonyul, ha nem tételezzük fel ellentétének, vagyis mindannak létezését, ami korlátok közé szorítja, megkülönbözteti ezt az *Ēn*-t. Fichte idealista dialektikája mutatkozik meg abban, hogy véleménye szerint az *Ēn* és a Nem-*Ēn* között kölcsönös kapcsolat és kölcsönös összefüggés áll fenn. „A tisztá *Ēn*-t — mondotta Fichte — csak mint negatívumot, mint a Nem-*Ēn* ellentétét lehet elképzelni...”^{*} Fichtének ez a tétele arról tanúskodik, hogy filozófiájában, rendszerével ellentétben, idealista fogalom-dialektikát dolgoz ki. Az a tény viszont, hogy a tisztá, abszolút *Ēn*-t csak ellentétével, az objektív világgal való viszonyában lehet megérteni, megmagyarázni, Fichte állításával szemben az öntudatnak a külvilágtól való függőségéről tanúskodik, amelyet semmiképpen sem vezethetünk vissza az öntudatra — s ezt maga Fichte is elismeri. Fichte elgondolása szerint ezeket az ellentmondásokat a harmadik alaptételnek kell megoldania, amely arra hivatott, hogy dialektikusan egyesítse a tézist és az antitézist, az öntudatot és a természetet, az *Ēn*-t és a Nem-*Ēn*-t. Ez az ellentéteket dialektikusan egyesítő szintézis Fichte szerint az abszolút szubjektum, az abszolút *Ēn*, mint valami teljesen feltétlen és semmi felsőbb által meg nem határozható. Amikor Fichte a tudománytan harmadik alaptételét megfogalmazza, a következőket állítja: „Az *Ēn* tételezi önmagát, és a Nem-*Ēn*-t”. A szubjektum és az objektum közti ellentét szerinte magának az *Ēn*-nek a szüleménye, amely önmagát teszi objektummá, megkülönbözteti magát önmagától, önmagán munkálkodik, tökéletesedik, dialektikusan fejlődik. Fichte azonban az *Ēn*-nek ezt a fejlődését, tökéletesedését az emberek közötti kölcsönhatások, a köztük levő viszony figyelembevétele nélkül vizsgálja. Miként Marx megjegyezte, Fichte egyáltalán nem értette meg a valóban társadalmi embert, aki „sem tükörrel nem jön a világra, sem pedig mint Fichte-féle filozófus, aki szerint *„Ēn vagyok én...”*”^{**}

Fichte nem határolja el egymástól kellőképpen az embernek a természethez és az embernek az emberhez való viszonyát, hanem beéri a szubjektum és az objektum közti kölcsönhatás kérdésének általános, spekulatív felvetésével.

Fichte az *Ēn* és a Nem-*Ēn* egységéből, abból, hogy az *Ēn* és a Nem-*Ēn* egymást kölcsönösen korlátozzák, levezette a mennyiség, a kölcsönhatás, az okság kategóriáját és más olyan kategóriákat, amelyek tanítása szerint kifejezik az *Ēn* és a Nem-*Ēn* közti kölcsönhatás különböző oldalait. Szívéosan küzdött a materializmus ellen. Jóllehet műveiben említést sem tett a francia materialistákról, lényegében szembeállította idealizmusát a XVIII. század harcos materializmusával. A fatalizmust helytelen módon a materializmus elkerülhetetlen következményének tartotta, és a XVIII. századbeli francia materialisták filozófiai elméleteinek metafizikus jellegét bírálva nyilvánvalóan eltúlozta fatalista tendenciáikat.

^{*} Fichte: *Über den Gelehrten* [A tudósokról]. Berlin 1956. 42. old.

^{**} Marx: *A tőke*. 1. köt. Bp. 1955. 59. old. 18. jegyzet.

Fichte elvetette a XVIII. század metafizikus módszerét, s idealista filozófiájának keretei között kidolgozta a fogalmak dialektikáját. A kanti *Ēn*-en eszközölt lényeges módosítása abban állt, hogy a tudat tartalmába belefoglalta a fejlődés folyamatát. Fichte tagadta, hogy a fejlődés magára a természetre jellemző törvényszerűség, s a fejlődést a „tisztá *Ēn*” alkotó tevékenységére vezette vissza, amely szakadatlanul teremti a világot és önmagát gazdagítja.

Idealista dialektikájára jellemző, hogy a fejlődés forrásaként — természetesen a tudat keretein belül — az ellentmondást jelöli meg. Kanttól eltérően Fichte az ellentmondást nem tekintette az értelem végzetes tévelygéseinek kifejezésének. Szerinte az ellentmondásokban a megismerő gondolkodás haladó irányú mozgása nyilvánul meg. Az ellentétek, véleménye szerint, nem abszolútak, hanem viszonylagosak; feltételezik és kiegészítik egymást, egyik a másikra alakul át. Fichte azonban idealisztikusan, csupán mint a gondolkodás különböző meghatározásait jellemzi az ellentéteket.

Nemcsak ismeretelméletének, hanem filozófiatörténetének alapját is a „tisztá *Ēn*” (az emberi nem, eszményi lényegében) és az empirikus *Ēn* (a közönséges individuum) közti minőségi különbség meghatározása alkotja. A „tisztá *Ēn*” és az empirikus *Ēn* úgy különböznek egymástól, mint ahogyan az érzékfeletti és az érzéki, az örök és az ideiglenes, az égi és a földi különbözik egymástól. E különbségek leküzdése, az egyénnek az emberiség öntudati szintjére való felemelkedése alkotja Fichte szerint a világtörténelem lényegét, ez jelenti a szükségszerűségnek szabadsággá való fokozatos átalakulását.

Az empirikus *Ēn* kezdi felismerni, hogy a természeti törvények nemcsak szabadságát zárják ki, hanem saját *Ēn*-jét, saját egyéniségét is. Ez tiltakozásra készíti a természet állítólagos hatalma ellen. Az ember a történelmi fejlődés folyamatában felismeri, hogy csak mint empirikus *Ēn* a természet produktuma, s mint „tisztá *Ēn*” a természet és az abban rejlő szükségszerűség létrehozója.

A fejlődés során kiderül, hogy csak az empirikus ember nem szabad, hogy a szabadság a „tisztá *Ēn*” lényege. Éppen ez az „abszolút” *Ēn* „hozza létre a valamit a semmiből”, és az ember, aki megérti, hogy a világ „saját alkotása”, aki az öntudat fokára emelkedik, ugyanakkor teremti a világot, s egyszersmind átalakítja önmagát.

A megismerés szerepének idealista felfogásával szemben itt egy ésszerű feltevessel találkozunk arra vonatkozóan, hogy mi a szerepe a gyakorlatnak, a munkának az emberiség történetében. Amikor azonban Fichte a társadalom anyagi életét feloldja a szellemi életben, sőt valamiféle „abszolút” *Ēn* tudatában, misztifikálja a valóságos történelmi folyamatot. Az anyagi termelés és az emberi munka helyébe az eszmék termelését és az egyének szellemi tevékenységét állítja; a fichtei szabadság szintén csak tudati állapot.

Fichte tehát teljességgel mellőzi a feudális elnyomás elleni reális, „empirikus” harcot, azt a harcot, amely anyagi erőt igényel, amely forradalmi erőszakot alkalmaz. Míg a francia felvilágosítók határozottan szembeállították a harmadik rendet a nemességgel és a papsággal, Fichte az ellen-

tétes osztályokat szolidaritásra buzdította, azt hangoztatta, hogy világtörténelmi haladás csak az öntudat fejlődése útján megy végbe.

A francia materialisták az értelem elveinek megfelelő változásokat követeltek a társadalom politikai rendjében és szellemi életében; Fichte ezzel szemben mindent a tudat megváltoztatására korlátozott. Fichtétől idegen volt a szabadság realiztikus értelmezése, s ezért sok esetben eliskaszította a polgári demokratikus szabadságjogok reális, történelmileg haladó tartalmát, s helyükbe a szabad akaratot, az értelemnek az érzelmek feletti uralmát csempészte be.

Végso soron Fichte társadalmi nézetei a német polgárságnak Németország tőkés átalakítására irányuló törekvéseit fejezték ki filozófiai síkon. Fichte Németország tőkés átalakítását a politikai rend átalakításával — a rendi kiváltságok eltörlésével, a hűbéri viszonyok megszüntetésével és a polgári szabadságjogok megteremtésével kapcsolta össze.

Fichte „Adalék a közönségnek a francia forradalomról alkotott ítéletei helyesbítéséhez” [Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution, 1794] című művében elismerte a forradalom jogosultságát, azonban csak annyiban, amennyiben az a korlátlan zsarnoki monarchia ellen, az önkényuralom ellen irányul, amelyek nézete szerint ellentmondanak a „társadalmi szerződés” eszméjének. Fichte sikraszáll a rendi kiváltságok és a parasztok személyi függőségének eltörlése mellett, a polgári demokratikus rend meghonosítását követeli, és szembeszáll a sok feudális fejedelem hűbéri önkényével és zsarnoki uralmával.

„A tudós hivatása” című munkájában tiltakozik a földesuraknak a parasztok felett gyakorolt uralma ellen, és határozottan kijelenti, hogy „mindenki, aki magát más urának érzi, maga rab. Ha nem is mindig valóban az, mindenesetre a lelke rab, és az első útjába kerülő erősebb előtt, aki őt leigázza, undok módon fog csúszni-mászni.”* Fichtének a köztársaság iránt érzett rokonszenve egyébként határozatlan és ingatag; kész beérni az alkotmányos monarchiával is, amely szerinte teljesen elfogadható államrend, s nem teszi lehetetlenné az állampolgárok egyéni szabadságát.

Fichte a polgári szabadságjogok alapjának a gondolatszabadságot, a személyiség jogait tekintette, nem látta meg az embernek az ember feletti uralma gazdasági alapját. A polgári demokratikus követelményeket spekulatív, idealista formában fogalmazta meg, s ennek következtében az uralkodó hűbéri rend elleni tiltakozása nem volt eléggé határozott, nem volt mindig eléggé elszánt, ami vitathatatlanul azt a körülményt tükrözte, hogy a német polgárság gazdaságilag és politikailag gyenge, s hajlamos arra, hogy megegyezzen a feudális reakcióval.

Szerinte a társadalom „célszerű közösség”, sokoldalú kölcsönhatás a különféle empirikus szubjektumok között. A társadalom célja a szabadság

* *Fichte*: Über den Gelehrten. Id. kiad. 55. old.

biztosítása, az emberi nem tökéletesítése. A társadalom — Fichte véleménye szerint — az „abszolút” *Én* megtestesülése. Az állam rendeltetése az, hogy megalapozza a „tökéletes társadalmat”, amelynek egyik legfontosabb feltétele — Fichte tanítása szerint — a magántulajdon biztosítása. Ugyanakkor úgy vélte, hogy a távoli jövőben, „évmiriádok” múlva létrejön a „tökéletes társadalom” és akkor „feleslegessé válik minden államalakulat”.

Fichte, körülbelül 1800-ig, elvont formában ugyan, de polgári demokratikus programot hirdetett. 1800 után azonban a francia polgári forradalom által létrehozott intézmények és eszmék ellenfelévé válik. Tevékenységének ebben a szakaszában azt bizonygatta, hogy az ember erőtlen ahhoz, hogy bármit is megváltoztasson, mert mindazt, ami van, felülről határozták meg: istenen kívül nincsen más lét; az isten tehát abszolút lét, abszolút élet. Fichte a valláserkölcshirdetőjévé vált: azt állította, hogy az öntudat isten feltárulása.

„A zárt kereskedőállam” című könyvében kifejtette az államberen-dezkedésről alkotott eszményét, amely minden rendszabályát illetően a középkori céhek mintájához igazodik.

„Ideális” államában három rend van: a „termelők”, akik kiaknázzák a „természet természetes termékeit”, a „kézművesek”, akik azokat feldolgozzák, és a kereskedők valamint az emberek egy külön csoportja, amely kulturális és honvédelmi ügyekkel foglalkozik. Az állam szigorúan szabályozza a rendek egymáshoz való viszonyát, az állampolgárok rendek szerinti megoszlását, az árakat, amelyeken a rendek eladják egymásnak termékeiket. A szabad iparűzés tilos.

Abban a történelmi időszakban, amikor a polgári társadalom létrejött és megszilárdult, s amikor szükségessé vált a gazdasági fejlődést korlátozó feudális rendszabályok megszüntetése, Fichte lehetségesnek tartotta a további haladást a feudális társadalom történelmileg túlhaladott formáinak keretei között.

Fichte a napóleoni agresszió idején a német nemzethez intézett híres „Beszédek”-ben egyesülésre és tömörülésre hívta fel a német népet az agresszió ellen. Fichte több fontos tételt dolgozott ki az egyes népek kultúrájának nemzeti jellegéről, a nemzeti kultúra jelentőségéről, a nemzeti függetlenségért vívott harcról. A „Beszédek” nagy szerepet játszottak a német népnek a napóleoni agresszió ellen vívott nemzeti felszabadító harcában. Népszerűsége ezáltal rendkívül megnőtt, s Németország egyik nemzeti hősévé vált. A „Beszédek”-ben azonban reakciós nacionalista gondolat is olvasható: a német nép állítólag kiválasztott nép, amely felette áll minden más népnek. Ezeket a Fichtére éppúgy, mint a többi német idealistára jellemző nacionalista vonásokat széles körben kihasználták Németországban a reakciós romantikusok, a reakciós jogi iskola, a német burzsoá nacionalisták.

„Vajon a szűklátókörű porosz tábornokok közül — írta Mehring —, akik térdig koptatták a lábukat, amikor bizonyítékokat gyűjtöttek arra, hogy a jénai vereség nem következett volna be, ha a porosz kormányt

nem fertőzi meg a humanizmus és a liberalizmus, nem hivatkozhatott volna bármelyik Fichtére, aki éppen a német néphez intézett beszédeiben azzal magyarázta az akkori katasztrófát, hogy „túlságosan lazán kezelték az államgyeplőt, amit idegen szóval humanitásnak, liberalizmusnak és népszerűségnek neveznek, de amit sokkal találóbban lehet kifejezni azzal a német szóval, hogy gyengeség és méltatlan magatartás? ...» Hiszen Fichte még Bülow hercegnek a lengyel nyelv elleni szégyenletes irtóhadjárata is áldását adta, amikor a német néphez intézett beszédeiben leszögezte: „ha egyszer egy nép nem kormányozza többé önmagát, köteles lemondani nyelvéről is, és asszimilálódnia kell hódítóihoz.»”

Fichte nézeteinek további alakulását az akkori Németországban uralkodó renddel való teljes békülékenysége tetőzte be.

A német filozófia neves képviselője volt *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling* (1775–1854).

Schelling protestáns lelkészi családból származott és a tübingeni egyetemen folytatott bölcseleti és teológiai tanulmányokat. 1798-tól 1803-ig a jénai egyetem tanára volt; ebben az időszakban írta legfontosabb természetbölcseleti műveit: „A természetbölcselet rendszerének első vázlatát” [Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie, 1797], „Bevezetés a természetbölcseleti rendszer vázlatához” [Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie, 1799], „A transzcendentális idealizmus rendszere” [System des transcendentalen Idealismus, 1800], „A dinamikus folyamat, vagy a fizikai kategóriák általános dedukciója” [Allgemeine Deduktion des dynamischen Prozesses... 1800], „A természetfilozófia és általában a filozófia viszonyáról.” [Über das Verhältnis der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt, 1802] stb. 1803-tól 1806-ig Schelling a würzburgi egyetemen volt tanár. Itt adta elő „Az azonosság filozófiája”-t.

Schelling 1806-ban Münchenbe költözött, ahol a Tudományos Akadémia tagjává és a Szépművészeti Akadémia titkárává választották.

Kezdetben Fichte művének folytatója volt, de csakhamar arra a következtetésre jutott, hogy a szubjektív idealizmus teljesen tarthatatlan filozófia. Az *En*-t, amelynek létezése természetesen vitathatatlan, Schelling szerint nem lehet elfogadni a filozófia kiindulási pontjául, másfelől nem lehet kiindulópontul elfogadni a szubjektumtól független lét fogalmát sem. Schelling elveti a filozófia kiindulópontjának materialista felfogását, és az „azonosság” objektív idealista filozófiáját dolgozza ki.

Schelling azt állítja, hogy minden létezőnek ősalapja a lét és a gondolkodás, az anyag és a szellem, a szubjektum és az objektum abszolút azonossága. Véleménye szerint „a legfelsőbb elv nem lehet sem a szubjektum, sem az objektum, sem az előbbi és az utóbbi egyidejűleg, hanem csak kizárólag az *abszolút azonosság*...” Ez az abszolút azonosság azonban nem valami közbülső az anyag és a szellem között, hanem csupán valami-

* *Schelling*: System des transcendentalen Idealismus [A transzcendentális idealizmus rendszere]. Tübingen 1800. 434. old.

féle világszellem különös, öntudatlan állapota. Ebből világosan kiderül, hogy Schelling, akárcsak Fichte, azt tekintette feladatának, hogy az anyagot a szellemiből vezesse le, de elődjétől eltérően, miként ezt Plehanov helyesen állapította meg, az volt a véleménye, hogy „a természet nem a véges emberi *Én*, hanem a végtelen szubjektum, az abszolút *Én* tevékenységének gyümölcse. Ehhez még hozzá kell tenni, hogy az abszolút *Én*-nek a természetet alkotó tevékenysége Schelling újabb tanítása szerint *öntudatlan tevékenység volt*.”*

Az objektív idealista Schelling az abszolút azonosság elméletét a szubjektív idealista Fichtéhez hasonlóan a materializmussal állította szembe.

Schelling a valóságos világnak történelmileg létrejött sokféleségét az abszolút azonosság helytelen elve segítségével igyekezett megmagyarázni. Véleménye szerint azonban a világnak ez az önmagában azonos, minden különbséget nélkülöző ősalapja nem tartalmazza a mozgás, változás semmiféle forrását sem.

Az effajta mesterkélts, spekulatív koncepciókról Engels a következőket írta: „Ha a világ valaha olyan állapotban volt, amelyben egyáltalán semmi változás sem ment végbe, hogyan tudott ebből az állapotból a változásra áttérni? Az abszolút változás nélkül való, még hozzá ha öröktől fogva volt ebben az állapotban, semmi esetre sem jöhet ki önmagától ebből az állapotból, nem mehet át a mozgás és változás állapotába.”**

Schelling azt állítja, hogy bár a kezdeti abszolút azonosságban nem volt semmiféle különbség, azt mégis megkülönbözteti az öntudatlan akarás és cselekvés. Schelling tanítása szerint ez az abszolút azonosság megkülönbözteti magát önmagától. E nem tudatosodott, vak tevékenység következtében jön létre és fejlődik a természet. Schelling idealista módon úgy magyarázza a különböző természeti jelenségeket, hogy azok a világszellem létének és öntudatának meghatározott formái. A természetnek egyik fokozatból egy másik, magasabb fokozatba való fejlődése (Schelling terminológiája szerint a potenciálódás) a tudattalannak tudatossá való fokozatos átalakulása. Schelling a természet fejlődésének folyamatát a világszellem dialektikus önfejlődéseként ábrázolja. A természet fejlődésének eszméjét misztifikálja; Kanthoz és Fichtéhez képest azonban mégis tesz bizonyos lépést előre a dialektikus gondolkodás fejlődése vonalán: mindaz, amit az említett gondolkodók az emberi *Én* tevékenysége termékének tartottak, Schellingnél a természet fejlődésének eredménye, még ha azt idealisztikusan fogja is fel.

Schelling minden, a természetben létező minőséget az öntudatlan állapotból az öntudatba átmenő világszellem érzeteként ábrázol; ebből a nézőpontból minden természeti test a világszellem önszemlélése, a természet egészében pedig „mindössze meg nem érett értelmesség”. A természet története tehát a szellem története.

Filozófiájára hatással voltak a XVIII. század végén és a XIX. század elején bekövetkezett nagy jelentőségű felfedezések: a mágnesség

* Plehanov Művei. 18. köt. Moszkva—Leningrád 1925. 163. old.

** Engels: Anti-Dühring. Id. kiad. 54. old.

és az elektromosság felfedezése. Így például a negatív és pozitív elektromosság tanulmányozása vezette arra a következtetésre, hogy a kezdeti kettősség, az ellentétes erők egysége alkotja minden természeti folyamat ideális lényegét. Schelling a korabeli legkiválóbb természetbúvárokkal együtt elvetette a flogiszton, a fény-anyag, az elektromos, mágneses és egyéb „súlytalan anyagok” elméletét; az elektromosság és a mágnesség közötti kapcsolat feltárásával megelőzte a dán Oersted 1820. évi felfedezését. Minthogy azonban Schelling idealista volt, az elektromosságot, a mágnesiséget, a fényt nem az anyag különleges mozgásformájának, hanem tiszta, nem-anyagi erőnek (dinamizmusnak) tekintette.

Schelling, aki a természetbölcselet elé azt a feladatot tűzte, hogy „anyagot konstruáljon”, vagyis hogy az anyagot a világszellemnek az öntudatlantól a tudatos felé való mozgásából vezesse le, egy „spekulatív fizikát” igyekezett létrehozni, amely tisztára logikailag, a priori vezetett volna le minden, az empirikus természettudomány számára ismert tényt. Kezdve azon, hogy egy bizonyos geometriai pontot feltételezett, amelyben az ellentétes erők egyensúlyban vannak, spekulatív úton konstruálta meg a vonalat, a hosszúságot, a szélességet, a felületet, a térfogatot stb. Schelling Kant nyomdokaiban haladva a vonzást és a taszítást tartotta a kiinduló erőnek; a taszítást tekintette a „természet első erőjének”, a vonzást pedig a taszítást korlátozó erőnek, amelynek következtében a térbelileg korlátozott természeti testek létrejönnek. A vonzás és a taszítás egysége alkotja a súlyt.

Az empirikus természettudomány fizikai jelenségei és kategóriái spekulatív levezetésének ezt a rendszerét Schelling szembeállította a XVIII. század francia materialistái és empirikus természetkutatói által alkotott materialista „természetrendszerrel”. A természetbölcselet valamiféle tudományok tudományának tüntette fel, amely abszolút, a priori konstruált tudásra tartott igényt.

A XVIII. század metafizikus módszereinek bírálata során azonban természetfilozófiájának ésszerű, dialektikus eszméit is — az általános kapcsolatok, az egység, a fejlődés eszméjét — körvonalazta és kidolgozta.

Schelling természetfilozófiája, idealista hibái ellenére, filozófiai tanításának legértékesebb részét alkotja. A filozófia és a természettudomány történetében nagy szerepet játszott a természet dialektikus egységének Schelling által kifejtett elve, a természet ellentétes erőinek harcáról vallott eszméje.

Az idealista Schelling természetfilozófiájában a fizikait a pszichikaira vezette vissza. Így például a fényt az abszolút szellem önszemléletének, a súlyt kifelé fordult szemléletnek tekintette. Ez Schellingnél értelmetlen állításokra vezetett. Azt mondotta például, hogy minden vegyi átalakulás végső termékének víznek kell lennie. Ugyanilyen tarthatatlan volt Schellingnek az az állítása, hogy a vas potenciálisan a természeti testek egész sokféleségét tartalmazza. Lényegében ez a szemléleti mód szülte újjá az alkímiát, amelyet a XVIII. század haladó fizikusai és természet-tudósai határozottan elítéltek.

A természetnek öntudatlan szellemi eredetre való visszavezetése nem tette lehetővé, hogy a szerves és szervetlen természet közötti összefüggést tudományosan megoldja. Schelling kifejtette ugyan, hogy a szerves és a szervetlen természet között nincs szakadék, és igyekezett megalapozni az előbbinek az utóbbiba való átmenetét; elvetette a preformizmust és más reakciós felfogásokat; az élőnek, a szelleminek az elsődlegességéről alkotott idealista felfogása azonban eltorzította ezeket az ésszerű feltételezéseket.

Magától értetődő ezért, hogy Schelling nézőpontjából a fajok sokfélesége csak arról tanúskodik, hogy a világszellem számos kísérletet tett a tökéletes szervezet létrehozására; a fajok közötti különbség csupán attól függ, milyen mértékben közelítették meg az eszményt. Az élő természet sokféleségét, a különféle fajták közti viszonyt tehát teleologikusan értelmezte: a természet az eszmény felé törekszik, amelyet nem érhet el, s ennek következtében az élő anyagok egyre újabb és újabb fajtái jönnek létre.

Schelling a fejlődést szellemi folyamatnak tekintette, amelynek során különbség jön létre a szubjektum és az objektum között, majd ez a különbség ellentmondásba nő át; ennek megoldása az azonosság egy újabb, magasabb formája, amely megint csak különbséget hoz létre stb. Schelling a fogalomnak ezt a fejlődését nevezi „potenciálódási” folyamatnak.

Schelling véleménye szerint az azonosság mindig megelőzi az ellentmondásokat, és betetőzi azokat. Schellingnél nem az ellentmondás, nem az ellentétek harca a fejlődés forrása, mozgatóereje, hanem a világszellem öntudatlan törekvése, „akarása”, hogy gondolkodó lényeggé emelkedjék. Mivel Schelling a fejlődés folyamatát idealista módon a gondolkodó szellem létrejöttéként és az anyag „leküzdéseként” értelmezi, nála a történelmi folyamat végső soron eleve meghatározott jelleget ölt.

Schelling tanítása nem merül ki természetbölcseletben; tanításának következő eleme a transzcendentális idealizmus rendszere, amely elméleti és gyakorlati filozófiára, teológiára és esztétikára oszlik.

Míg a természetbölcselet az idealista módon értelmezett természetet kezdve viszonyult az „abszolút” *Ēn*-hez, a világszellem által megtett egész út végső megtestesüléséhez, a transzcendentális idealizmus rendszere éppen ellenkezőleg, az „abszolút” *Ēn*-en kezdve, az „öntudat történetét” fejti ki, fejlődésének főbb állomásait, amelyek Schelling szerint az érzékelés, a „teremtő szemlélet”, a reflexió.

Schelling tanítása szerint az érzékelés az öntudat passzív állapota; itt nem lehet megkülönböztetni a szubjektumot és az objektumot. A „teremtő szemlélet” formálja az észlelés tárgyait, vagyis a természeti testeket, de tevékenységének öntudatlan jellege következtében még nem eszmél magára, és a tárgyakat a tudattól függetlennek tartja. Végül a reflexió felismeri a tudat és a tárgy, a szubjektum és az objektum valódi azonosságát. Schelling ezekben a nézeteiben megismétli Kant és Fichte idealista tételeit, amelyeknek elméleti tarthatatlanságát fentebb már kimutattuk.

Schelling az embert a minden létezőben meglevő eszményi ősalap megnyilatkozásának és legmagasabb fokú fejlődésének tekintette, azt

állította, hogy az embernek a külvilághoz való viszonya a képzeletben jut kifejezésre. A képzelet vagy megegyezik az objektummal (s ekkor elméleti aktus), vagy maga alá rendeli az objektumokat, átalakítja azokat (s ekkor gyakorlati aktus). Schelling misztifikálja az elmélet és gyakorlat viszonyának kérdését, s igyekszik bebizonyítani, hogy az ember csak azért tud hatni a természeti folyamatokra, mert azok szellemi jellegűek. Ezért nem lehet csodálkozni azon, hogy magát a gyakorlatot is olyan tevékenységnek fogja fel, amely nem lépi át a tudat, az öntudat, a képzelet határait.

A megismerést Schelling az önszemléletre vezette vissza, illetve — Platonra utalva — arra a visszaemlékezésre, amellyel az intellektus visszatekint az öntudatlanul megtett útra, a gondolkodó szellemben tudatosodik leszármazása, az előtörténetével kapcsolatos önmagábamerülésének, önmagábamélyedésének misztikus folyamatává.

Schelling történelemfilozófiájában a történelmi folyamatot a „jogrend” fokozatos megvalósulásának tekintette, amelynek tartalma egybeesik a polgári társadalmi berendezkedéssel, a német polgárság bátoratlan ábrándképével. Schelling véleménye szerint a jogrend az emberiség végső eszménye, az abszolút szellem öntudatának az emberek kölcsönös viszonyaiban való adekvát megtestesülése.

A jogrend e schellingi felfogásában történelmileg haladó volt a feudális zsarnokság, a feudális jogviszonyok bírálata. Schelling ezeket teljes önkénynek és a „természeti” törvények eltiprásának minősíti. Azt írta, hogy „a jog szentségétől áthatott lélek számára a legméltatlanabb és legfelháborítóbb egy olyan állapot látványa, amelyben nem a törvények uralkodnak, hanem az irányító akarata és a zsarnokság...”*

Schelling a jogot az emberre belsőleg kezdettől fogva jellemző szellemi szabadság szükséges társadalmi kifejezésének tekintette. Minthogy a szabadság nem lehetséges önmérséklet nélkül (ebben különbözik az önkénytől, amely a szabadság tagadása), a jogrend is magában foglal bizonyos korlátozásokat, amelyek az egyéni szabadság megvalósításához és biztosításához elengedhetetlenek. Schelling nem látta, hogy a jog egyáltalán nem zárja ki az emberek közti tényleges társadalmi egyenlőtlenséget, tehát az embernek ember által való elnyomását sem, amelynek megszüntetéséhez mélyreható társadalmi és gazdasági átalakulások szükségesek.

Míg a francia burzsoázia ideológusai a rendi kiváltságok, a feudális tulajdon stb. megszüntetését követelték, Schelling a meglevő jogrendet összeegyeztethetőnek tartotta a feudális államberendezkedéssel, sőt a monarchiával — igaz, egy alkotmány által korlátozott monarchiával is. Schelling a jogrendet az emberiség végső, teljesen soha meg nem valósítható eszményének tartotta, s ezzel elméletileg megokolta a feudalizmussal kötött burzsoá kompromisszum különböző változatait, beleértve még a nemesség politikai hegemoniáját és az „ideális” jogi berendezkedéshez

* *Schelling: System des transcendentalen Idealismus.* Id. kiad. 407 — 408. old.

vezető út egyéb „átmeneti” fokozatait is. Mindez azt jelenti, hogy Schelling konzervatív gondolkodó volt, akinek nézetei a német polgárság alárendelt helyzetét, a feudális uraktól való függőségét tükrözték.

Schelling filozófiájában jelentős szerep jutott a művészetelméletnek. Ezzel tetőzte be transzcendentális idealista rendszerét. A művészetet idealista módon, az öntudat fejlődésének egy külön szakaszaként magyarázta, s a természettől függetlennek tekintette. Sőt mi több, a természetet is a művészettel való analógia alapján igyekezett magyarázni; ily módon a német romanticizmus eszmei vezéréként lépett fel, s szembehelyezkedett Diderot és Lessing realista esztétikájával.

Amikor Schelling a transzcendentális idealizmus egész rendszerét az esztétikai szemlélettel tetőzte be, a művészetet az emberi tudat valamennyi formája fölé emelkedő misztikus erőnek igyekezett feltüntetni. Schelling a reakciós romanticizmus egyik eszmei ihletője volt. Felhívása, hogy a filozófiát és a tudományt a romantikus költészetben oldják fel, nem volt más, mint reakciós követelmény a racionálisnak az irreálissal, a logikusnak az illogikussal való helyettesítésére. Lemondás volt ez a valóság tapasztalati tanulmányozásáról, s harc volt mind az empirizmus, mind pedig a racionalizmus ellen. Schelling nyíltan azt javasolta, hogy a tudományos világnézetet egy „új mitológiával” helyettesítsék.

Tevékenységének utolsó szakaszában Schelling nyíltan reakciós nézetek hirdetője lett, s szószólója volt a misztikus „kinyilatkoztatás-filozófiának”. 1841-ben IV. Frigyes Vilmos porosz király meghívására Berlinbe költözött, ahol előadásokat tartott az egyetemen. Ezek az előadások, amelyek a hegeli filozófia s annak baloldali polgári radikális követői ellen irányultak, végérvényesen arról tanúskodtak, hogy Schelling meggyőződéses reakcióssá vált, aki a hitet az ész fölé, a vallást a tudomány és a filozófia fölé helyezi.

Belinszkij Schellingről ebben az időszakában mint „szánalmas élőhalott romantikusról” beszélt. Csernisevskij helyesen állapította meg, hogy Schelling neve „az obskurantizmus jelképévé” vált. A fiatal Engels, aki a berlini egyetemen Schelling előadásait hallgatta, élesen szembeszállt a „kinyilatkoztatás filozófiájával”, és Schelling teljes eszmei csődjére utalva ezt írta: „... Az ócska, hasznavehetetlen limlomban senki sem ismeri fel a régi hajót, amely valaha kibontott lobogó alatt, dagadó vitorlákkal szelte a tengert. A vitorlák már régen szétfoszlottak, az árbocok összetörték, a hullámok betörnek a tátongó réseken, s a hajótestet napról napra jobban betemeti a homok.”*

A schellingi „kinyilatkoztatás filozófiája” már nem volt többé filozófia a szó tulajdonképpeni értelmében, hanem teljesen beolvadt a teológiába. Schelling szolidaritást vállalt a legsötétebb feudális reakcióval, amely a filozófiát leplezetlenül a vallás szolgálojává teszi, úgynevezett „szatanológiával” foglalkozott, megalkotta az ördögről szóló „pozitív”

* Engels: Schelling und die Offenbarung [Schelling és a kinyilatkoztatás]. Lásd Marx—Engels Gesamtausgabe. I. rész. 2. köt. Berlin 1930. 225. old.

tanítást, és a haladó társadalmi gondolat képviselőit az ördög szolgálí-
nak nevezte. Ily dicstelenül fejezte be filozófiai pályafutását Schelling,
aki — Heine szavai szerint — segítséget nyújtott ahhoz, hogy a jezsuita
bűnbarlangban kikovácsolják az emberi szellem bilincseit.

Schelling természetbölcséleti nézetei a XIX. század huszas-negyve-
nes éveiben széles körben elterjedtek Németországban és az ország hatá-
rain túl, többek között Oroszországban is.

Schelling eszméinek hatására fejlődött tovább a német természet-
bölcselet.

Az élő természet tudománya területén Schelling idealista természet-
bölcselete hívekre talált a XIX. század eleji ismert naturalisták: Oken,
Treviranus, Carus, Burdach és mások körében, és termékenyítően hatott
a biológia fejlődésére.

Ez a hatás azonban, miként Engels megállapította, mélységesen
ellentmondásos és felemás volt. E felemasságot jellemezve és a vulgáris
materialistákat a német természetbölcsélet primitív és leegyszerűsített
értékelése miatt bírálva, Engels a következőket írta: „Sokkal könnyebb
a nem gondolkodó népséggel együtt Karl Vogt módjára a régi természet-
bölcseletre rátámadni, semmint történelmi jelentőségét méltatni. Sok
oktalanság és fantasztikum van benne, de nem több, mint az empirikus
természetbúvárok egykorú, nem filozófiai elméleteiben, s hogy sok okos-
ság és értelem is van benne, azt a fejlődéstudomány elterjedése óta kezdik
belátni.”* A német természetbölcsélet történelmi jelentősége mindenek-
előtt abban áll, hogy a természet egyetemes kapcsolatait, egysége és fej-
lődése elveinek alapján kísérletet tett a XVIII. század természettudo-
mányos eredményeinek összefoglalására. Bár ez az összefoglalás hely-
telen, idealista alapra épült, a természettudomány számára mégis
nagy fontosságú dolog volt.

A biológiai tudományok a XVIII. század végére jelentős ténybeli
anyagot halmoztak fel, amely sürgős feldolgozásra és értékelésre várt.
Bár a növény- és állattani osztályozás bizonyos fokig befejeződött,
a növény- és állatvilág mégis zárt világokból, típusokból és osztályokból
álló felaprózott világnak látszott. Elszigeteltek voltak egymástól az
egyes tudományos területek is — a növénytan és az állattan, a morfo-
lógia és a fiziológia, a szisztematika és az összehasonlító anatómia. A ter-
mészet abszolút változhatatlanságáról szóló uralkodó nézetek akadályozták
a természeti jelenségek közti kapcsolatok felismerését, elzárták az össze-
foglalás útját, zsákutcába vezettek.

A német természetbölcsélet a világ egységéről és egyik mozgásformá-
nak másikba való átalakulásáról szóló tanításával, a természettudomány
ésszerű osztályozására irányuló kísérletével bizonyos mértékig elősegi-
tette, hogy a tudomány kikerüljön ebből a zsákutcból.

A legkiválóbb német természetfilozófus, *Lorenz Oken* (1779—1851)
kísérletet tett arra, hogy megoldja az élet keletkezésének problémáját,

* *Engels: Anti-Dühring. Id. kiad. 12. old. Engels jegyzete.*

a szerves világ szervezeti egységének, többek között a gerinces állatok szervezeti egységének kérdését s végül a fejlődés problémáját. Oken nézete szerint az élet eredetileg tengeri környezetben keletkezett, elemi részecskékből, feszes hártájú, folyadéktartalmú „hólyagocskákból” álló ősnyalakból.

Ezeknek az elemi részecskéknél az egyesülése és bonyolulttá válása összetettebb formákat szült. A fejlődés szervezeten magasabb formái és szakaszai Oken szerint egy hatványra emelt alacsonyabb szakaszt képviselnek.

Engels megállapítja, hogy Oken „az ősnyalakban és őshólyagocskáknál ugyanazt állítja fel a biológia követelményeként, amit azóta protoplazma-ként és sejtként csakugyan fel is fedeztek”.*

Oken előre megsejtette a szervezetek sejt-felépítését, amelyet a későbbiek során Schleiden és Schwann (1838–1839) tudományosan megalapozott.

A morfológiai egység eszméjének továbbfejlesztését jelentette az Oken által 1807-ben, Goethétől függetlenül felfedezett „gerinckoponya-elmélet”. Ennek az elméletnek a lényege abban áll, hogy a koponyát alkotó csontok három magasfelettségű csigolyából képződtek. Ezzel Oken azt állítja, hogy a koponya alkotórészei a csontváz módosult csigolyái, s közvetve megvédte a gerincesek, köztük az ember csontrendszere szervezeti egységének elméletét. Ebből adódott az a következtetés, hogy az agyvelő az idegrendszer történelmi fejlődésének eredménye.

Ez az elmélet minden korlátozottsága ellenére bizonyos fokig haladó jellegű volt. Ám a természetbölcseletnek az a jellemző sajátossága, hogy a meglevő tényleges kapcsolatok felkutatása helyett kiagyalt kapcsolatokat erőszakoljon a természetre, a természetbölcseletet lépten-nyomon az Engels által említett oktalanságokhoz és értelmetlenségekhez vezette. Oken abból az idealista felfogásból indult ki, hogy a fejlődés az eszményi alkotó elvnek: istennek természetvé való átalakulási folyamata, s ennek alapján azt a tételt állította fel, hogy a szervezeti formák történelmi átalakulásának minden legcsekélyebb fokozata a tökéletes szervezet eszméje megvalósulásának, realizálásának folyamatát jelenti.

A fejlődés eszméjének az egész német természetbölcseletet átható teológikus és teleológikus felfogása, az a nézet, hogy a fejlődést a mozdulatlan abszolútum határozza meg, a tapasztalati természettudomány semmibevevése — mindez arra vezetett, hogy „... a természetbölcselet végleg kiküszöbölődött. Felújításának minden kísérlete nemcsak felesleges, hanem visszaesés lenne.”**

* Engels: Anti-Dühring. Id. kiad. 12. old. Engels jegyzete.

** Engels: L. Feuerbach... Lásd Marx—Engels: Válogatott művek. 2. köt. Id. kiad. 386. old.

A klasszikus német filozófia legtekintélyesebb képviselője, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel* (1770–1831) Stuttgartban, magasrangú tisztviselői családból született. Felsőfokú képezését a tübingeni egyetemen szerezte.

A fiatal Hegel, akárcsak Schelling, üdvözölte a francia polgári forradalom girondistá szakaszát, de ellenszenvvel viseltetett a jakobinusok, „Robespierre hívei” iránt.

Hegel kétségtelenül határozottan szemben állt a Németországban is politikai életre ébredő tömegek forradalmi mozgalmával, de nem tagadta teljesen a francia polgári forradalom történelmi szerepét: tevékenységének korai szakaszában írt műveiben olykor kifejezésre jutott a forradalmi átalakulás iránti rokonszenve.

1801-től 1807 elejéig docens, majd professzor volt a jénai egyetemen. Tevékenysége „jénai időszakának” első éveiben Schellinggel azonosította magát, akivel közösen adta ki a „Kritikai filozófiai folyóirat”-ot [a *Kritisches Journal der Philosophie*-t], de ennek az időszaknak a végén elváltak útjaik, és Hegel hozzátartott ahhoz, hogy megalkossa objektív idealista rendszerét. Hegel ebben az időszakban rendszerének és módszerének alaptételeit „A szellem fenomenológiája” [Die *Phaenomenologie des Geistes*, 1806] című művében fejtette ki.

Másfélévi bambergi szerkesztői működés után, 1808 végén Nürnbergbe költözött, ahol a filozófia tanára és gimnáziumi igazgató volt. A „nürnbergi időszakban” (1808–1816) írta meg „Filozófiai propedeutika” [Philosophische Propedeutik, 1809–1811] és „A logika tudománya” [Wissenschaft der Logik, 1812–1816] c. műveit.

1816-tól a heidelbergi egyetemen tartott előadásokat. A „heidelbergi időszakban” adta ki „A filozófiai tudományok enciklopédiája” [Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, 1817] c. művét.

Hegel 1818-ban a porosz kormány meghívására elfoglalta a berlini egyetem filozófiai katedráját; itt mint hivatalos porosz filozófus működik. A „berlini időszakban” (1818–1831) teszi közzé „A joghölcsület alapvonalai”-t [Grundlinien der Philosophie des Rechts..., 1821]. Hegel halála után jelentek meg többek között az „Előadások a filozófia történetéről” [Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, 1833–1836], a „Történetfilozófiai előadások” [Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, 1837], az „Esztétikai előadások vagy a művészet filozófiája” [Vorlesungen über die Ästhetik..., 1836–1838] és még más művek.

Hegel filozófiája betetőzése és csúcspontja volt a XVIII. század végi és a XIX. század eleji német idealizmusnak. Engels megállapítja, hogy „... a hegeli rendszer hasonlíthatatlanul nagyobb területet fogott át, mint bármely megelőző rendszer, és e területen a gondolatoknak oly gazdagságát tárta fel, amely még ma is bámulatba ejt. A szellem fenomenológiája (melyet a szellem embriológiája és paleontológiája párhuzam-

mának nevezhetnénk, az egyéni tudat fejlődését annak különböző fokain keresztül úgy fogja fel, mint lerövidített megismétlését azoknak a fokoknak, amelyeken az emberek tudata a történelem során keresztülment), logika, természetfilozófia, a szellem filozófiája és az utóbbi egyes történelmi megjelenési formáiban: a történelem, a jog, a vallás filozófiája, a filozófia története, esztétika stb. — mindezekben a különböző történelmi területeken Hegel arra törekszik, hogy a rajtuk keresztül húzódó fejlődési vonalat megjelölje és feltárja. És mivel Hegel nemcsak teremtő lángész volt, hanem egyetemes tudású ember is, minden téren korszakalkotót teremt. Magától értetődik, hogy a »rendszer« követelményei kedvéért gyakran kénytelen azokban az erőszakolt konstrukciókban keresni menedéket, melyek miatt törpe ellenfelei a mai napig oly rettenetes zajt csapnak. De ezek a konstrukciók Hegel művének csak keretei és állványai. Ha nem állapodunk meg náluk a szükségesnél tovább, ha mélyebbre hatolunk a hatalmas építménybe, úgy számtalan kincsre bukkanunk, amelyeknek még ma is megvan a teljes értékük.”*

A filozófia alapvető kérdésére Hegel objektív idealista választ adott. A természet és a társadalom valamennyi jelensége alapjának a világszellemet tekintette. Hegel nézete szerint a világszellem elsődleges és örök, a természet másodlagos, és a szellem származéka. A világszellemet „abszolút eszmének”, „abszolút szellemnek”, „isteni tudatnak” is nevezi.

Hegel folytatta a korszak német filozófiájának fő fejlődési vonalát, és tovább fejlesztette a világról alkotott idealista nézeteket, ugyanakkor különös figyelmet szentelt a fogalmak dialektikájának. Kantból, Fichtéből és Schellingből kiindulva, akiknek elméleteiben a dialektika még nem nyert olyan alapos kidolgozást és nem alakult teljes rendszerre, megalkotta dialektikus módszerét, amely a Marx előtti korszak filozófiájának egyik legfontosabb eredménye.

A klasszikus német filozófia történetében nagy jelentősége volt a kanti filozófia hegeli bírálatának. Hegel, aki átdolgozta Kant transzcendentális idealizmusának több tételét, főként a kanti fogalom-dialektika elemeit, s ugyanakkor kiirtotta a kanti filozófiából a materialista vonásokat, alapos bírálatnak vetette alá Kant agnosztikus ismeretelméletét.

Szembehelyezkedett Kant agnosztikus állításával, amely szerint a „magánvaló dolgok” gondolatainkon „túl” vannak, vagyis megismerhetetlenek.

Tagadta, hogy a gondolkodás és a „magánvaló dolgok” között áthidalhatatlan szakadék tátong, és mint objektív idealista, a lét és a gondolkodás azonosságáról beszélt. Maga az a gondolat, hogy a „magánvaló dolgok” felismerhetők, igen nagy értékkel gyarapította az ismeretelméletet és a dialektikát. Lenin feltárta a Kant agnoszticizmusával szemben felhozott hegeli ellenvetés jelentőségét: „A bizonyítás lényege szerintem: 1. Kantnál a megismerés szétválasztja (elkülöníti) a természetet

* Engels: L. Feuerbach... Lásd Marx—Engels: Válogatott művek. 2. köt. Id. kiad. 359—360. old.

és az embert; a valóságban egyesíti őket; 2. Kantnál a magánvaló dolog *„üres absztrakciója”* helyettesíti a dolgokról való, egyre mélyebbre hatoló tudásunk eleven menetét, mozgását.”*

A kanti agnoszticizmus elleni harcban Hegel eljutott a lényeg és a jelenség dialektikus egységének állításához, ami vitathatatlanul fölébe helyezi őt Kantnak, Hume-nak és más olyan filozófusoknak, akik elszakítják egymástól, szembeállítják egymással a lényeget és a jelenséget.

A hegeli filozófia nagy fölénye a kanti agnoszticizmussal szemben abban áll, hogy Hegel, azáltal, hogy az ismeretelméletre alkalmazta a dialektikát, s a logikai kategóriáknak tartalmasságot tulajdonított, egyúttal azt a nézetet juttatta kifejezésre, hogy a gondolkodás képes az igazság megismerésére.

„Hegelnek *lényegében* teljesen igaza van Kanttal szemben. A gondolkodás azzal, hogy a konkrétból kiindulva az absztrakthoz emelkedik — ha *helyes* (NB) (Kant pedig, mint valamennyi filozófus, a helyes gondolkodásról beszélt) —, nem távolodik el az igazságtól, hanem közeledik hozzá.”**

Hegel, aki a szubjektív idealizmus nézőpontját korlátoznak és hamisnak tartotta, Fichte filozófiáját is bírálta. Sikertelennek minősítette Fichte és más szubjektív idealisták arra irányuló kísérletét, hogy a természetet a szubjektumból, az Énből vezessék le.

Fichte szubjektív idealizmusától eltérően „Hegel abszolút idealizmusa, mely a természetet csak az abszolút eszme *„máslét”*-ének tekinti — miként Lenin megállapította —, békésen megfér annak elismerésével, hogy a föld, a természet, a fizikai világ az ember nélkül is létezik”.*** Másfelől Hegel objektív idealizmusa, Schelling objektív idealizmusától eltérően, amely a természetet irracionális szellemi erő megnyilvánulásának tekinti, valamennyi természeti jelenség alapjává az „értelmes”, „logikus” világszellemet teszi.

A hegeli világszellem nem más, mint a természeti és társadalmi jelenségek alapjául megtett különálló és önálló lényeg formájában abszolutizált és ábrázolt elvont fogalom. Ez azt jelenti, hogy Hegel a gondolkodást nem a rajta kívül álló és tőle függetlenül létező tárgyak, a természet tükröződésének tekintette, hanem ellenkezőleg, a természet egészét ábrázolta úgy, mint a szellem másletét, mint a gondolkodás megtestesülését. A gondolkodás tehát emberfeletti, természetfeletti lényeggé változott, s éppen ezt nyilvánította Hegel a filozófia igazi tárgyának.

Lenin Hegel és Platón idealizmusát összehasonlítva megállapította, hogy mi az a lényeges vonás, amely mindkettőben közös: a fogalmakat abszolutizálják, az eszméket elsődlegesnek, a dolgokat másodlagosnak, származékosnak tekintik. Platónnál az asztal eszméje megelőzi a tényleges asztal létezését, amelyet az eszme árnyékának tüntet fel; Platón szerint

* *Lenin*: Filozófiai füzetek. Id. kiad. 67. old.

** Uo. 146. old.

*** *Lenin*: Materializmus és empiriokriticizmus. Lásd *Lenin* Művei. 14. köt. Id. kiad. 66. old.

a valóságos lét a mozdulatlan eszmék világa, Hegel, ellentétben Platónnal, a fogalmakat mozgásukban, a fejlődő abszolút eszme „meghatározásai-ként” vizsgálja. Az abszolút eszme ily módon Hegelnél az abszolutizált és önálló lényeggé átváltozott gondolkodási folyamat. Ugyanakkor Hegel Platónnal ellentétben azt állította, hogy az abszolút szellem nem a világon kívül, hanem benne létezik, vagyis szellemi alap, amely a világnak belsőleg sajátja.

Hegel a világot a világszellem mozgása egymást követő megvalósulásának tekintette, s ezzel bizonyos fokig Németország további fejlődésének objektív szükségszerűségét tükrözte, amely az akkori körülmények között csak polgári fejlődés lehetett. Ugyanakkor ellenezte a félf feudális német rendszerrel szembeni forradalmi harcot, mivel véleménye szerint az fokozatosan, külső beavatkozás nélkül fejlődik és tökéletesedik.

„Az a véleményem — írta Hegel 1816-ban —, hogy korunk világszelleme megparancsolta az előrehaladást. Az ilyen parancs ellenállásba ütközik; de ez az alakulat úgy halad előre, mint egy páncéllal vértezett zárt csatasor, leküzdhetetlenül és szinte észrevétlenül, mint a Nap, egyre előbbre és előbbre, s nem torpan meg az akadályok előtt.”*

Az a kettősség, ellentmondásosság, kompromisszumra való törekvés tehát, amely Hegel közvetlen elődeit jellemezte, Hegel filozófiájában is megmutatkozott.

A marxizmus—leninizmus klasszikusai Hegel filozófiájában két oldalt különböztetnek meg: a dialektikus módszert és a konzervatív, metafizikus rendszert.

Míg Hegel dialektikus módszere „ésszerű magot” tartalmazott — a fejlődésről szóló tanítást —, és filozófiájának haladó oldalát alkotta, idealisztikus, dogmatikus rendszere konzervatív volt, a fejlődés megszüntetése következett belőle, és szöges ellentétben állt a dialektikus módszerrel.

Hegel filozófiájának legfontosabb eredménye a fejlődés eszméje; ez az eszme alkotta dialektikus módszerének alapját.

A dialektikus módszer ellentmondásba került az idealista és metafizikus rendszerrel, amely lényegében tagadta az objektív valóság fejlődését, magát a valóságot pedig az abszolút szellem szüleményének tekintette.

Hegel a dialektikus módszer kidolgozása során bizonyos mértékig támaszkodott a természettudomány eredményeire, és megértette korának viharos történelmi eseményeit.

Hegel dialektikus módszerének létrejöttében jelentős szerepet játszott az a történelmi tény, hogy a franciaországi polgári forradalom felszínre hozta a korszak osztályellentéteit — a burzsoázia és a feudálisok, az uralgó osztályok és a kizsákmányolt dolgozó tömegek közti ellentéteket. A korszak egyetlen valóban nagy gondolkodója sem vonhatta ki magát azalól, hogy kifejezésre ne juttassa nézetét ezekről az osztályellentétekről.

* Hegel Művei. 27—30. köt. Levelezés. Hamburg 1953. 2. köt. 85—86. old.

Hegel filozófiájában egyúttal megnyilvánultak a XIX. század eleji Németország történelmi körülményei is.

„És mégis — mondotta Engels — ez a korszak készítette elő Németországot az 1848-as forradalomra; és minden, ami nálunk azóta történt, csak 1848 folytatása, csak a forradalom végrendeletének végrehajtása.

Miként Franciaországban a XVIII. században, a XIX. század Németországában is a politikai összeomlást filozófiai forradalom vezette be. De mennyire különbözött a kettő egymástól! A franciák nyílt háborút viseltek az egész hivatalos tudománnyal, az egyházzal, gyakran az állammal is, írásaik a határon túl, Hollandiában vagy Angliában láttak napvilágot, őket gyakran hurcolták a Bastille-ba. A németek ellenben professzorok, az ifjúság államilag kirendelt tanítói, írásaik ismert tankönyvek. Az egész fejlődés zárókövét, a hegeli rendszert pedig bizonyos mértékig még porosz királyi állami filozófia rangjára is emelték! És e professzorok mögött, pedáns, homályos szavaik mögött, nehézkes, unalmas körmondataikban húzódtott volna meg a forradalom?”*

Dialektikus módszerében, amely világnézetének haladó oldalát alkotja, Hegel rátapintott arra, hogy az ellentmondások a fejlődés mozgatóerői. Ez a gondolat a fogalmak önmozgásáról szóló elmélkedések sűrű misztikus kódéba volt burkolva. A világszellem, Hegel tanítása szerint, fejlődésben van. A szellem fejlődése nem más, mint a fogalmak kölcsönös „közvetített-sége”, egymásba való átmenete, mozgásuk, „a tagadás tagadása”. Hegel módszere a fogalmak idealista dialektikája, amely az egyetemes fejlődés gondolatát tartalmazza. Miként Marx megállapította, „Hegel a *spekulatív* ábrázoláson belül nagyon gyakran *valóságos*, magát a *dolgot* megragadó ábrázolást nyújt”.**

A marxizmus előtti filozófia fejlődésében a dialektikus módszer alapos és sokoldalú kidolgozása Hegel történelmi érdeme. „A német filozófia — írja Engels — a hegeli rendszerben nyerte betetőzését, amely az egész természeti, történelmi és szellemi világot első ízben — és ez nagy érdeme — ábrázolja folyamatnak, vagyis állandó mozgásban, változásban, átalakulásban és fejlődésben levőnek, s amely megkísérli, hogy a belső összetűgést e mozgásban és fejlődésben kimutassa... Hogy Hegel ezt a feladatot nem oldotta meg, itt közömbös. Korszakalkotó érdeme volt, hogy kitalálta.”***

Hegel dialektikus módszerével ellentmondásban állt metafizikus rendszere; ez az ellentmondás áthatja Hegel egész filozófiáját.

Hegel, az objektív idealista a materialista világnézet kérlelhetetlen ellenfele s a vallás meggyőződéses védelmezője volt. A XVIII. század francia materialistái a világ anyagságát hirdették, a természetet elsődlegesnek, a szellemet pedig másodlagosnak, a természet származékának

* Engels: L. Feuerbach... Lásd Marx—Engels: Válogatott művek. 2. köt. 1d. kiad. 355. old.

** Engels és Marx: A szent család... Lásd Marx—Engels Művei. 2. köt. 1d. kiad. 60. old.

*** Engels: Anti-Dühring. 1d. kiad. 25. old.

tartották. Hegel szembeszálalt ezzel a filozófiai tétellel: a természetet, az anyagi világot a világszellem termékének tartotta.

A francia materialisták a teret és az időt a lét objektív formáinak tekintették. Hegel ezzel szemben a teret és az időt a világszellem kategóriáivá változtatta.

A francia materialisták a mozgást a természet egyetemes elveként fogták fel, és ezért minden természeti jelenséget mozgásban vizsgáltak; mivel azonban felfogásuk metafizikus volt, a mozgást mechanikus helyváltoztatásnak tekintették. Ugyanakkor a francia materialisták közül egyesek már közel jutottak az anyag belső aktivitásának gondolatához, Diderot és Lamettrie pedig még az anyag fejlődésének eszméjét is megközelítették.

Hegel filozófiai rendszere értelmében maga a természet „élettelen”, nincs benne fejlődés. Elveti a természettudomány evolúciós eszméit, a természetet passzívnak véli, és szembeállítja az „aktív” világszellemmel. Amennyiben a természet a szellem „másléte” (das Anderssein), a világszellemnek pedig belső, dialektikus lüktetése van, annyiban a természet is, mint a szellem „másléte” bizonyos fokig dialektikusan fejlődik.

„Hegelnél tehát a természetben és a történelemben megnyilvánuló dialektikus fejlődés, vagyis a minden zezugos mozgáson és pillanatnyi visszaesésen keresztülűrő, az alacsonyabbról a magasabb felé menő haladás okozati összefüggése, csak a fogalom öröktől fogva — nem tudni, hol, de mindenesetre minden gondolkodó emberi agytól függetlenül — végbemenő önmozgásának a másolata.”*

A XIX. század elején a természettudomány már elszakadt a filozófiától, a legkiválóbb filozófusok és materialista természetbúvárok pedig élesen bírálták a régi, spekulatív természetfilozófiai rendszereket, Hegel viszont létrehozta egyetemes idealista rendszerét, s mint a „tudományok tudományát”, szembeállítja a természettudománnyal.

Hegel filozófiai rendszere három részből áll: 1. logika, 2. természetfilozófia, 3. szellemfilozófia.

Objektív idealizmusának alaptételéből kiindulva, amely a világszellemet, az abszolút eszmét tekintette valamennyi természeti és társadalmi jelenség alapjának, Hegel „A logika tudományá”-ban kidolgozta metafizikus rendszerének első részét és módszerét — a fogalmak dialektikáját.

Az abszolút eszme Hegel szerint a világszellem. Hegel idealisztikus rendszerének nézőpontjából a természet másodlagos és a szellem származéka, a szellem „másléte”. A világszellem csak „máslétének” ezt a szakaszát megjárva „tér vissza önmagához” és válik abszolút szellemmé.

A hegeli „természetfilozófia” spekulatív természetfilozófia, amely idealisztikusan szemléli a természeti jelenségeket. Ugyanakkor azonban a hegeli természetfilozófia számos értékes dialektikus eszmét is tartalmaz a természetben végbemenő fejlődésről.

* Engels: L. Feuerbach... Lásd Marx—Engels: Válogatott művek. 2. köt. Id. kiad. 382. old.

A „szellemfilozófiában” Hegel főként a társadalmi élet kérdéseit vizsgálja. Filozófiájának ebben a részében külön ágazatként szerepel a pszichológia, a fenomenológia, az antropológia, a jog- és állambölcselet, az esztétika, a vallásbölcselet stb. A módszer és a rendszer közti ellentmondás a hegeli filozófiának ezen a területén válik a legélesebbé.

Hegel nézőpontjából a logikának — mint rendszere első részének — tárgya az abszolút eszme. A hegeli abszolút eszme — az embertől elszakított, önmagában vett, „tisztá” gondolkodási folyamat. Hegel magának a valóságnak logikai folyamat jellegét tulajdonít. Minthogy szerinte az abszolút eszme az „égi” szférához tartozik, a logika, mint az „égről” szóló tanítás, megelőzi a „természetfilozófiát”. Hegel számára a természet és a társadalom története nem más, mint alkalmazott logika.

A hegeli abszolút eszme, amely szerinte a természetet és az embert hozza létre, lényegében semmiben sem különbözik attól, ami az egyház számára az isten.

A marxizmus teljesen felfedte a hegeli abszolút eszme tudományellenes, teológiai jellegét, feltárta a hegeli idealizmus ismeretelméleti gyökereit. „Az idealizmusnak az a lényege — írta Lenin —, hogy első kiindulópontja a pszichikai; ebből vezeti le a természetet és csak *azután* a természetből a közönséges emberi tudatot. Ezért ez az első kiindulópontul szolgáló »pszichikai« mindig *holt absztrakció*, mely csak a felhígított teológiát leplezi. Mindenki tudja például, hogy mi az emberi e s z m e, de az ember nélkül és az ember előtt létező eszme, az absztrakt eszme, az abszolút eszme csak az idealista Hegel teológiai kitalálása.”*

Hegel „A logika tudománya”-ban jellemzi saját módszerét. Nézete szerint a logika tárgya az abszolút eszme önmozgása, a módszer tehát a világszellem belső önmozgásának formája. Ez az önmozgás a világszellem különböző formáinak váltakozása, vagy — Hegel terminológiája szerint — a fogalmak váltakozása, mozgása. Hegel meghatározása szerint a logika nem más, mint maga a tudás, fejlődésének egész terjedelmében. A logikának ilyen tárgyalása a XIX. század elejének egyik leghaladóbb filozófiai eszméje. A logikának a fogalmak dialektikájaként való hegeli felfogása a metafizikus módszer elvetését jelentette. Hegel „a gondolat birodalmának... saját immanens tevékenységében, vagy ami ugyanaz, szükségszerű fejlődésében való tárgyalását...”** tekintette főfeladatnak.

Hegel elgondolása szerint a fogalmak haladó mozgását a köztük levő összefüggések szükségszerű jellege és a különbségek immanens, belső keletkezése határozza meg. A fogalmak dialektikus fejlődése annak eredményeképpen megy végbe, hogy magukban foglalják saját tagadásukat. A fogalmaknak ez a hegeli dialektikája értékes „racionális magot” tartalmaz — a mozgásról mint önfejlődésről szóló tanítást, bár Hegel természetesen ezt az önfejlődést az abszolútum mozgásának, nem pedig a természet

* Lenin: Materializmus és empiriokriticizmus.] Lásd Lenin Művei. 14. köt. Id. kiad. 232. old.

** Hegel: A logika tudománya. I. rész. Bp. 1957. 6. old.

és a társadalom fejlődésének tekintette. Hegelnek erről a dialektikus gondolatáról Lenin a következőket írta:

„... Hegel két alapvető követelményt állít fel:

1. az összefüggés szükségszerűségét és
2. a különbségek immanens keletkezését.”

Lenin Hegelnek e dialektikus eszméiben mélységesen ésszerű tartalmat fedez fel.

„1. *S z ü k s é g s z e r ű* összefüggés, az adott jelenségterület valamennyi oldalának, erejének, tendenciájának stb. objektív összefüggése;

2. *a különbségek immanens keletkezése* — a poláris különbségek fejlődésének és harcának bensőleg objektív logikája.”*

Miként Lenin írta, Hegel rátapintott arra, hogy a fogalmak dialektikájában a dolgok dialektikája, a természet és társadalom fejlődésének objektív dialektikája rejlik.

Hegel módszerének ésszerű tartalma világosan kitűnik abból a gondolatából, hogy minden összefügg („közvetített”), hogy ez az összefüggés törvényszerű, dialektikus jellegű.

Lenin Hegel e tételében a világ valamennyi folyamata törvényszerű összefüggésének megsejtését látta.

A dialektikus összefüggés hegeli felfogásának jellemző sajátossága, hogy Hegel ezt az összefüggést a fogalmak „közvetítettségének” ábrázolja: az egyik fogalmat a másik közvetíti, vagyis azokat nem elszigetelten, hanem kölcsönös összefüggésekben mutatja; mivel a fogalom Hegel szerint a világszellem megnyilvánulási formája („meghatározottsága”), a fogalmak közvetítésének is objektív dialektikus folyamat jellege van. A fogalmak hegeli dialektikájának jellegzetes vonásai szembetűnően megnyilvánulnak a „közvetítésről” adott jellemzésében: „... *nincs* semmi sem az égen, sem a természetben vagy a szellemben vagy bárhol, ami ne éppúgy tartalmazná a közvetlenséget, mint a közvetettséget, úgyhogy ez a két meghatározás el nem *választottnak* és el nem *választhatónak*, s az ellentét semmisnek bizonyul.”**

Lenin rámutat e tétel mélységesen dialektikus tartalmára, s ugyanakkor feltárja Hegel dialektikájának idealista jellegét, szembeállítja a marxista materialista dialektikával.

„... minden *vermittelt* = közvetített, egységbe kapcsolt, átmenetekkel egybekapcsolt. Az eget kidobva: az *egész világ* (V I L Á G F O L Y A M A T) törvényszerű összefüggése.”***

Hegel „A logika tudománya” c. művében feladatának tekinti, hogy bemutassa, hogyan fejlődik a világszellem a tiszta létől az abszolút eszméig. Az abszolútumnak a logika területén történő önfejlődési folyamatában a következő három alapvető „meghatározást”, megnyilvánulási formát jelöli meg: lét, lényeg és fogalom.

* *Lenin*: Filozófiai füzetek. Id. kiad. 73. old.

** *Hegel*: A logika tudománya. I. rész. Id. kiad. 44. old.

*** *Lenin*: Filozófiai füzetek. Id. kiad. 79. old.

Hegel filozófiai rendszerével ellentétben logikájának szerkezeti felépítésében (a létből indul ki s így jut el a lényegen át a fogalomhoz) az emberi természetmegismerés folyamatának dialektikus megsejtése fejlődik ki. Hegel logikájának ezt az ésszerű tartalmát Lenin emelte ki. „A fogalom (az ismeret) a létben (a közvetlen jelenségekben) feltárja a lényegét (az oksági törvényt, az azonosságot, a különbséget stb.) — valójában ez az egész emberi megismerés (az egész tudomány) *általános menete*. Ez a menete mind a *természettudománynak*, mind a *politikai gazdaságtannak* (mind a történelemnek). Hegel dialektikája ennyiben a gondolkodás történetének az általánosítása.”*

„A logika tudománya”-nak első része — a létről szóló tanítás — három fejezetben tárgyalja a minőség, mennyiség, mérték kategóriáit. Hegel elgondolása szerint a lét szférájában a világszellem fejlődése a minőség, mennyiség és mérték fogalmainak egymást követő váltakozása. Hegel tanításában az abszolútumnak mindezek a „meghatározottságai” — a lét, a minőség, a mennyiség és a mérték — abszolutizált fogalmak, absztrakciók, amelyeket a természettől elszakított, a valóságos emberi tudaton kívüli, különálló lényekké változtatott, mert hiszen ezek, Hegel véleménye szerint, a tudaton kívül és attól függetlenül léteznek.

Hegelnek a létről szóló tanítása tehát szerves részét alkotja spekulatív, idealista rendszerének, de e rendszerrel ellentmondásban ebben fejti ki dialektikus módszerét is, amely számos tartalmas dialektikus eszmét foglal magában; ezek közül különösen gyümölcsöző a fogalmak „közvetítésének” (összefüggésének) eszméje, a fogalmak létrejövésének (fejlődésének) eszméje, és a fogalmak átmenetének (minőség mennyiségbe és mennyiség minőségbe) eszméje.

Hegel a lét fogalmát a fejlődő, mozgásban levő abszolút eszme első „meghatározottságának” tekintette. Emellett azt állította, hogy a logika kezdete a „tisztá lét”, a létnek semmiféle meghatározottságot sem tartalmazó absztrakciója. Hegel szerint a „tisztá lét” fogalma azonos a „nemlét” (a „semmi”) fogalmával, de ezek egyszersmind különböznek is egymástól: a „tisztá lét” átmegy „nemlétbe” és megfordítva. A „tisztá létnek” a „nemlétbe” és megfordítva, a „nemlétnek” a „tisztá létbe” való dialektikus átmenete alkotja Hegel szerint a „levést” (das Werden).

Már ezekben a „levésről” szóló absztrakt, spekulatív elmélkedésekben megnyilvánulnak Hegel dogmatikus, idealista rendszerének és idealista fogalom-dialektikájának sajátosságai. A létről nem mint anyagi világról beszél, hanem mint a lét absztrakt fogalmáról, miközben ezt a fogalmat nem tekinti úgy, mint a létnek az emberi tudatban való tükröződését, hanem a lét absztrakcióját misztikus önálló lényeggé változtatja; hasonlóképpen jár el a „nemlét” vagy a „semmi” és a „levés” absztrakt fogalmaival. Mindazonáltal itt is megnyilvánul a hegeli logika fogalmainak dialektikus hajlékonysága, kölcsönös összefüggésük; eredeti formájá-

* Uo. 218. old.

ban nyilvánul meg Hegelnek az általános fejlődésről alkotott nézete, az a haladó gondolata, hogy semmi sem áll egy helyben, ami létezik, hanem „levésben van”, fejlődik.

Hegel a levés fogalmához szorosan kapcsolja a minőség mennyiségbe és a mennyiség minőségbe való átmenetének fogalmát.

Nézete szerint a lét, fejlődése során, egymást követően tesz szert egymással kölcsönösen összefüggő és egymásba átmenő meghatározottságokra: minőségre és mennyiségre. Természetesen nem a dolgok sajátos, valóságos minőségeiről és nem a természeti jelenségek mennyiségi változásairól van szó, hanem csak a minőség és mennyiség fogalmáról. Ezért Hegelnél magának a minőség kategóriájának a mennyiség kategóriájába való átmenete és ennek fordítottja is az abszolutizált fogalmak mozgásának absztrakt jellegét viseli. Hegel tanítása értelmében a minőség a lét belső meghatározottsága; valami minősége folytán az, ami, és minőségét elveszítve megszűnik az lenni, ami. A lét következő foka — a mennyiség — a külső meghatározottság a léttel szemben. A ház tehát — mondja Hegel — az marad, ami, legyen az akár kisebb vagy nagyobb. A minőség fogalma — mondja Hegel — átmegy a mennyiség fogalmába és megfordítva. A minőség és mennyiség fogalmának e mozgása következtében jön létre — mint ezek egysége — a „mérték” fogalma, a minőségi mennyiség.

Hegel szerint a minőség mennyiségbe és a mennyiség minőségbe való átmenete alkotja a fogalmaknak azt a dialektikáját, amely véget vet e kategóriák megcsontosodott, formális és metafizikus értelmezésének.

Hegel elveti a „hétköznapi tudatnak” azt a metafizikus szemléletét, amely szerint „a dolgok nemcsak minőségileg, hanem mennyiségileg is meghatározottak”, mivel „a minőség és a mennyiség két önálló egymás mellett fennálló meghatározottság”, * s kijelenti, hogy a minőség és a mennyiség fogalmát összefüggésükben kell vizsgálni, ami elsősorban magában abban az értelmezésben jut kifejezésre, hogy a mennyiség „megszüntette megőrzött” minőség. A kétszeres átmenet eredményeképpen — melynek során először a minőség megy át mennyiségbe, majd a mennyiség minőségbe — jön létre Hegel szerint a minőségi mennyiség: a mérték.

Hegel a minőségről és a mennyiségről szóló tanításának kifejtése során a matematikára hivatkozik, különösen a differenciál- és integrálszámítás elméletére, amely spontánul dialektikusan fogja fel a végtelen kis mennyiséget. Hegel tanulmányozta Newton, Descartes, Leibniz, Fermat, Euler, Cavalieri, Lagrange, Carnot és más tudósok matematikai elméleteit, figyelemmel kísérte e tanítások tartalmát, s lefordította fogalom-dialektikája nyelvére.

Hegel különösen nagy jelentőséget tulajdonított Carnot és Lagrange tanításainak, tehát a XVIII. század végi és a XIX. század eleji francia matematikai iskola eredményeire támaszkodott. Módszerének pozitív tartalma azonban itt sűrű idealista ködbe burkolódik.

* Hegel: Enciklopédia. I. rész. Id. kiad. 166. old.

Hegelnek az a gondolata, hogy a minőség fogalma a mennyiség fogalmába megy át, és megfordítva, hogy ezek egysége: a „mérték” egy racionális feltevést tartalmaz, amely szerint a fejlődés a mennyiségi változások lényeges minőségi változásokba való átmenete.

Hegel a világszellem fejlődését olyan folyamatnak tekintette, amelyben a folyamatosság és a megszakítottság kölcsönösen összefüggének egymással. Mély értelmű volt annak a hegeli tételnek, hogy a fejlődésben a fokozatosság megszakadása nyilvánul meg, hogy a fogalmak mozgása ugrások formájában megy végbe.

Hegel a mértékről szóló tanítását a kémiára, elsősorban Berthollet és Berzelius tanításaira való utalásokkal igyekezett megalapozni; Berthollet érdeméül tudta be, hogy a vegyrokonságok, ti. „affinitások” tanát a vegyarányok (ti. vegyi súlyarányok) tanával helyettesítette; Berzeliuszt elmarasztalja, az atomista filozófiát támogatja mint kémiai elméletet. Bárhogyan is áll a dolog, Hegelnek érdeme ebben a kérdésben, hogy a kémiára támaszkodva elvetette a folyamatos jellegű mozgás metafizikus elképzelését, és megalkotta „a mértékviszonyok csomósvonala” fogalmát, annak a fejlődésnek a fogalmát, amelyben a fokozatosságot ugrások szakítják meg. Lenin Hegelnek éppen ebben a tételében látja a fejlődés ugrásszerű jellegének megsejtését.

„Minden *születés és halál* — írja Hegel — nemcsak hogy nem folyamatos fokozatosság, hanem inkább ennek megszakítása s ugrás a mennyiségi változából a minőségi változásba.”*

Itt az a gondolat merül fel, hogy bizonyos szakaszokban a folyamatos, szakadatlan evolúciós fejlődést ugrásszerű, forradalmi fejlődés váltja fel. Hegel a fejlődésről alkotott dialektikus nézetét a következőképpen fogalmazta meg:

„Azt mondják: *nincs ugrás a természetben*, s a közönséges felfogás, ha meg akar érteni valamilyen *keletkezést vagy elmúlást*, azt hiszi, mint láttuk, hogy megértette azzal, hogy mint *fokozatos* létrejövetelt vagy eltűnést képzel el. Kitűnt azonban, hogy a lét változásai általában nemcsak egy mennyiség átmenetele egy másik mennyiségbe, hanem a kvalitatív átmenete a kvantitatívba és megfordítva, mássá levés, amely megszakítása a fokozatosnak s minőségileg más az előző létezéssel szemben. A víz a lehűlés által nem fokozatosan keményedik meg olyképpen, hogy kásaszerűvé válnék, és fokozatosan keményednék a jég konzisztenciájáig, hanem egyszerre kemény; ha nyugodtan áll, még a fagyponthoz egészen közeli hőmérséklete mellett is meglehet a teljes folyóssága; s csekély megrázkódtatás a keménységi állapotába hozza.”**

Hegel ebben az esetben is csak arra használja fel a természeti jelenségek dialektikus fejlődésének példáját, hogy illusztrálja elgondolását az abszolút eszme ugrásszerű fejlődéséről.

Abban a körülményben, hogy Hegel oly nagy jelentőséget tulajdoni-

* Hegel: A logika tudománya. I. rész. Id. kiad. 340—341. old.

** Uo. 341. old.

tott az ugrásszerű fejlődés kérdésének, a fokozatos fejlődés megszakadásának, kétségtelenül visszatükröződtek a korszak forradalmi eseményei.

Hegel a „Logika” második részében a lényegről szóló tanítását fejti ki. A hegeli idealista dialektikának megfelelően a lét fogalma, amely a „mértékben” elérte teljességét, átadja helyét a lényeg fogalmának. A világszellem tehát új, mélyebb és konkrétabb „meghatározást” nyer. Hegelnek e fogalom-dialektikájában kifejezésre jut az a tény, hogy az ember a természet megismerése folyamán mélyebbre hatol a jelenségtől (Hegelnél a „létől”) a lényeghez.

Hegelnek az a dialektikus gondolata, hogy a lényeg a világszellem mélyebb „meghatározása”, mint a lét, abban konkretizálódik, hogy szerinte a lényegnek három fokozata van: a lényeg mint olyan, a jelenség és a valóság.

A lényegről szóló tanításban Hegelnek az a megállapítása volt a legértékesebb, hogy az ellentmondás a mozgás forrása, a fejlődés elve. A fogalmakra — mondotta — belső ellentmondások jellemzőek, amelyek folytán a fogalmak kifejtik tevékenységüket, fejlődnek. Hegel nézete szerint a lényeg eleinte mint különféle „meghatározások” azonossága lép fel, majd ebben az azonosságban különbség mutatkozik, amely ellentétbe csap át, és végül ellentmondás keletkezik. Hegel véleménye szerint az ellentmondás éltető elv, amely a fogalmat mozgásra, változásra, saját ellentétévé való átalakulásra készíti.

Hegel szerint az ellentmondások tagadása az egyik legalapvetőbb metafizikus előítélet; a metafizikusok, akik azt állítják, hogy semmiféle ellentmondás sincs, a valóságban és a gondolkodásban levő ellentmondást egyaránt valami véletlenszerű, rendellenes dolognak tartják. A valóság azonban — mondja Hegel — megcáfolja ezt a hamis állítást.

A végtelenség fogalmának vizsgálata például azt mutatja, hogy a végtelen — ellentmondás. A közönséges tapasztalat az ellentmondó dolgok és ellentmondásos ítéletek sokaságáról tanúskodik. Az ellentmondást nem véletlenül előforduló rendellenességnek kell tekinteni, hanem „negatívumnak a maga lényegi meghatározásában”, „minden önmozgás princípiumának”. Maga a külső érzéki mozgás ellentmondást tár fel: az antik dialektikusok (az eleiaiak) — írja Hegel — helyesen gondolták, hogy a mozgás sajátossága az ellentmondás, de nem volt igazuk abban a következtetésükben, hogy mozgás tehát nincs, mert a mozgás „maga a *létező* ellentmondás”.

Hegel a fogalmak dialektikájában rátapintott az univerzális, egyetemes mozgás és változás eszméjére. Lenin ezzel összefüggésben a következőket írta: „Mozgás és „*ö n m o z g á s*” (ez NB önhatalmú [önálló], spontán, *belsőleg-szükségszerű* mozgás), „változás”, „mozgásésélelenség”, „minden önmozgás princípiuma”, „impulzus” (Trieb) a „mozgásra” és „tevékenységre” — ellentétben a „*h o l t l é t t e l*”: ki hinné, hogy ez a lényege a „hegeleskedésnek”, az absztrakt és abstrusus (nehéz, képtelen?) hegelianizmusnak???”*

* *Lenin: Filozófiai füzetek. Id. kiad. 117. old.*

A hegeli módszer, vagyis az idealista dialektika jellemző sajátossága, hogy benne nem a természeti és társadalmi jelenségek reális ellentmondásairól van szó, hanem a világszellem fejlődésében mutatkozó ellentmondásokról. Hegel emellett — a valósággal ellentétben — azt tanította, hogy az ellentmondások békés megoldást nyernek, hogy az új megbékél a régi-vel. Hegel szerint a fejlődés nem vezet az ellentmondások forradalmi megoldásához. Az abszolút eszme fejlődésének felsőbb fokain csak olyasféle „dialektikus” mozgás megy végbe, amelyben az ellentétes oldalak harmonikusan összefonódnak egymással.

„A logika tudománya” Hegel dialektikus eszméi ellenére sem ad tudományos ismeretelméletet. Hegel szerint a dialektikus gondolkodás nem az anyagi valóság megfelelője, hanem maga a valóság, s ennek következtében nemcsak a természetről és a társadalomról, hanem az emberi gondolkodásról alkotott felfogása is eltorzult. Engels szavaival, Hegel nem a természetből és a történelemből vezette le a dialektika törvényeit, hanem rákényszerítette azokat a természetre és a történelemre.

A hegeli dialektikának lényeges hibája az is, hogy kizárólag a múlt felé fordult, amelyet Hegel ráadásul elfogult, idealista nézőpontból világitott meg.

Az objektív fejlődési folyamatnak a hegeli filozófiára jellemző misztifikációja ellenére Hegelnek az ellentmondások révén végbemenő fejlődésről alkotott nézete mégis rátapintott az anyagi világ valóságos törvényszerűségeire. „Hegel — mondta Lenin — zseniálisan kitalálta, hogy az *ő s s z e s* fogalmak váltakozásában, kölcsönös függésében, *ellentéteik azonoságában*, egyik fogalomnak a másikba való *átmenetében*, a fogalmak örökös váltakozásában, mozgásában csak a dolgok, a természet ilyen viszonya van.” Lenin ugyanitt megjegyzi: „Csak *k i t a l á l t a*, ez az egész.”*

Hegel felvetette azt a racionális gondolatot, hogy jelenség és lényeg összefügg, hogy a lényeg „megjelenik”, hogy a valóság a jelenség és lényeg egysége. Hegel a fogalmaknak ezt a lényeg szférájához tartozó dialektikus kölcsönös összefüggését nevezi a fogalmak „reflexiójának”, kölcsönös viszonyának, ellentétben az „átmenettel”, amely a fogalmak mozgását a lét szférájában jellemzi. Az idealista dialektika álláspontjáról bírálta Kantot, aki elszakította a jelenséget a lényegtől, a „magánvaló dologtól”.

Lenin nyomatékosan hangsúlyozta Hegel dialektikus gondolatát a lényeg és jelenség egységéről: „A kisebb filozófusok arról vitatkoznak, hogy a lényeget **vagy** a közvetlenül adottat kell-e alapul venni (Kant, Hume, valamennyi machista). Hegel a „*v a g y*”-ot „és”-sel helyettesíti és megmagyarázza ennek az „és”-nek a konkrét tartalmát.”**

Hegel e tanításának a „veleje” abban áll — miként Lenin megállapította —, hogy „a szubjektivizmus ellen, a magánvaló dolog és a jelenségek kettészakítása ellen”*** irányul.

* Uo. 172. old.

** Uo. 110. old.

*** Uo. 126. old.

A „magánvaló dolognak” Hegel szerint tulajdonságai vannak, de ezáltal már megszűnik „magánvaló dolognak” lenni; sok dolog létezik, amely tulajdonságokkal rendelkezik, és e tulajdonságok folytán kölcsönhatásban áll egymással.

Hegel a jelenséget „megtisztítja” a dologiságtól, belefoglalja a lényeg idealista koncepciójába, s hozzálát a jelenség törvényének vizsgálatához. A törvény, Hegel meghatározása szerint, a jelenség tartós stabilitása. Az egyik jelenségből a másikba való átmenet során bizonyos s t a b i l i t á s, egység lép fel: a megőrzött pozitív mozzanat.

„Ez az egység a *jelenség törvénye*. . . . A törvény tehát a megjelenő közvetítésének *pozitív* mozzanata.”*

Lenin a törvénynek e hegeli meghatározását idézve a következőket írja:

„Itt általában sokminden nagyon homályos. De nyilvánvalóan van egy eleven gondolat: a *törvény* fogalma csak **egyik** lépcsőfoka a világfolyamatban megnyilvánuló *egység* és *összeüggés*, kölcsönös függés és totalitás emberi megismerésének. A szavaknak és fogalmaknak az a „gyűrése” és „csavarása”, amelybe Hegel itt belemerül — harc a *törvény* fogalmának abszolutizálása ellen, ellaposítása ellen, fetisizálása ellen.”**

Lenin ésszerű tartalmat fedez fel Hegel következő tételeiben is: a törvény az, ami azonos a jelenségekben; „a törvények birodalma *nyugalmas* képmása az egzisztáló vagy megjelenő világnak”,*** „a törvény *lényeges viszony*”**** stb.

Lenin a hegeli idealista dialektikával a marxista tükröződési elméletet állítja szembe, és megállapítja, hogy „a *törvény* és a *lényeg* egynemű (egyrendű), vagy helyesebben, egy fokon álló fogalmak, melyek a jelenségek, a világ stb. emberi megismerésének elmélyülését fejezik ki”, hogy „a törvény annak a tükröződése, ami lényegi a világegyetem mozgásában)”.*****

A lényegről szóló hegeli tanítás a valóság fogalmának mint a lényeg és a jelenség egységének (a létezésnek) dialektikus vizsgálatával fejeződik be. Hegel bírálta a szükségszerűség, a véletlenség, a lehetőség és a valóság kategóriáinak metafizikus értelmezését, és idealista fogalom-dialektikája nézőpontjából vizsgálta azokat.

Hegel a lehetőség és valóság formális meghatározásainak bírálatából indult ki, és arra a következtetésre jutott, hogy az A lehetőségben benne rejlik a *Nem-A* lehetőség, hogy a lehetőség formális meghatározása, amely szerint lehetőség az, ami nem mond ellent önmagának, teljesen terméketlen, hogy a lehetőséget a valósággal való egységében kell vizsgálni, s ezáltal kiküszöbölődik mind ennek, mind amannak metafizikus értelmezése. A lehetőség és valóság fogalmainak mozgása, miután eléri ezek egységét, a véletlen fogalmához vezet.

* Hegel: A logika tudománya. II. rész. Bp. 1957. 111. old.

** Lenin: Filozófiai füzetek. Id. kiad. 127. old.

*** Hegel: A logika tudománya. II. rész. Id. kiad. 112. old.

**** Uo. 119. old.

***** Lenin: Filozófiai füzetek. Id. kiad. 128. old.

A valóság fejlődése, mondja Hegel, alá van rendelve a szükségszerűségnek; ebben az értelemben minden valóságos „csak így történhet és nem másképpen”. Ugyanakkor a valóság teljességgel és konkrétsággal rendelkezik, megnyilatkozási formája „ilyen is, de más is lehet”, tehát a valóság a szükségszerűség mellett a véletlent is magába foglalja.

Engels „A természet dialektikája”-ban megállapítja, hogy Hegel a szükségszerűségről és a véletlenről szóló XVIII. századbeli metafizikus tanok ellensúlyozásaként „azzal az addig hallatlan állítással lép fel, hogy a véletlennek van alapja (Grund), mert véletlen, de éppúgy nincs is alapja, mert véletlen; hogy a véletlen szükségszerű, hogy a szükségszerűség ön magát mint véletlenszerűséget határozza meg, és másfelől ez a véletlenszerűség éppenhogy az abszolút szükségszerűség” („Logika”. II. könyv. III. fejez. 2. „A valóság”).*

Hegel szerint a véletlen fogalma, amely a lehetőség és a valóság egysége, feltárja mindkét oldalát: a véletlen mint közvetlen valóság, saját magában hordja a lehetőségét, és nincsen szüksége semmi másra, nincsen alapja; másfelől, e véletlennek csak mint lehetséges valóságnak kell alappal bírnia valami másban.

A véletlenben rejlő ellentmondás abban áll, hogy van is alapja, meg nincs is, tehát a véletlen a valóság kettősségét juttatja kifejezésre, a lehetőséggel való egységében és ellentétében.

Hegel szerint ebből következik a véletlen és a szükségszerű fogalmának dialektikus kölcsönviszonya. A valóságot a lehetőséggel való azonoságban a szükségszerűség jellemzi; ugyanakkor a véletlen a valóság és a lehetőség egysége; ezért a véletlen és a szükségszerű nemcsak nem zárják ki, hanem ellenkezőleg, feltételezik egymást.

Hegel dialektikus módszerében tehát megnyilvánul az az ésszerű feltevés, hogy a lehetőség valóságba megy át, s hogy a véletlen a szükségszerűség megnyilvánulási formája.

Amikor Hegel a lehetőségről és a valóságról, a véletlenről és a szükségszerűről, az okságról és a kölcsönhatásról beszél, nem az anyagi világra és annak objektív természeti törvényszerűségeire utal, hanem a világ-szellemre és a természetre, mint annak „máslétére”.

Továbbmenve, a véletlen és a szükségszerű hegeli egysége a módszer és a rendszer közti ellentmondás következtében felbomlik: a véletlen Hegelnél minden véges és mulandó szférájához, a szükségszerű pedig a végtelen és az abszolút szférájához tartozik; a véletlen a véges dolgok körére korlátozódik, igazi létnek Hegel viszont csak az abszolút szellem szükségszerűségét és egyetemességét ismeri el. A lehetőségből a valóságba való átmenet Hegelnél hasonlóképpen a fogalom önmozgásának misztikus jellegét ölti; ezért maga ez az átmenet zárt körben megy végbe, a múltra vonatkozik, és nem alkalmazható a jelenre és a jövőre.

Igen érdekes Hegelnek az okságra (kauzalitásra) és a kölcsönhatásra vonatkozó dialektikus felfogása is.

* Engels: A természet dialektikája. Id. kiad. 230. old.

Hegel szerint „az okozat . . . egyáltalán nem tartalmaz semmi olyat, amit ne tartalmazna az ok”^{*} és megfordítva: „ugyanaz a dolog mutatkozik egyszer mint ok, máskor mint okozat . . .”^{***}

Lenin kiemelte a kauzalitás hegeli koncepciójának racionális tartalmát és a következőket írta:

„Mikor az okságról olvasunk Hegelnél, első pillanatra különösnek látszik, hogy viszonylag keveset foglalkozott a kantianusok e kedvelt témájával. Miért? Azért, mert Hegelnél az okság csak *egyik* meghatározása az egyetemes összefüggésnek, amelyet ő már korábban, *egész* fejtegetésében, sokkal mélyebben és sokoldalúbban fogott át, *mindenkor* és *kezdetlől* fogva hangsúlyozva ezt az összefüggést, a kölcsönös átmeneteket . . .”^{****}

Hegel az oksági viszonyt annak teljes kifejlődésében kölcsönhatásnak fogta fel. „A közvetítés (összefüggés) követelménye, erről van szó az oksági viszony alkalmazásánál”^{****} — így jellemzi Lenin az okság és kölcsönhatás hegeli elméletét.

Minthogy Hegel szerint a kölcsönhatás magában foglalja a lét szférájában és a lényeg szférájában az eszmék közvetítéseinek egész gazdagságát, ebben a kategóriában a lényeg eléri fejlődésének tetőfokát és a fogalomba megy át — a szükségszerűség szabadsággá válik.

Hegel tehát „A logika tudománya”-nak második részében, a lényeg tanában — különösen értékes dialektikus gondolatokat fejt ki az ellentmondások szerepéről a fejlődésben, a lényeg és jelenség, a lehetőség és valóság, az okság és kölcsönhatás egységéről.

Hegel „A logika tudománya”-nak harmadik részében kidolgozta az idealista fogalom-elméletet. A fogalom Hegel filozófiája szerint két előző fokot tetőz be: a lét és a lényeg fokát.

A fogalom tanát Hegel három szakaszra osztja, ezek: a szubjektivitás, az objektivitás és az eszme. A fogalom logikus fejlődése során három fokozaton megy át: a szubjektív fogalom, az objektív fogalom és az abszolút fogalom fokozatán. A szubjektivitás Hegel szerint három mozzanatot foglal magában: a fogalmat mint olyat, az ítéletet és a következtetést.

Hegelnek ezek a fejtegetései a logika metafizikus értelmezése ellen irányultak. A fogalom tana magában foglalta az általános és az egyedi egységének, a logika történelmi fejlődésének gondolatát.

„Hegel nyilván itt is azt tartja a legfontosabbnak, hogy az Á T M E N E T E K E T *megjeli*. Bizonyos szempontból, bizonyos feltételek mellett az általános és egyes, az egyes az általános. Nemcsak 1. valamennyi fogalom és ítélet *összefüggése*, mégpedig elszakíthatatlan összefüggése, hanem 2. az egyiknek a másikba való *átmenetei* is, és nemcsak átmenetek, hanem 3. az *ellentétek azonossága* is — ez a fő dolog Hegel

* Hegel: A logika tudománya. II. rész. Id. kiad. 169. old.

** Uo. 170. old.

*** Lenin: Filozófiai füzetek. Id. kiad. 138—139. old.

**** Uo. 139. old.

számára. Ez azonban csak »átcsillan« a felette »abstrusus« előadás kódén...»*

„Racionális magot” tartalmaztak Hegelnek az indukció és dedukció, az analízis és szintézis egységére és kölcsönös átmenetére vonatkozó gondolatai is.

Hegel szerint a fogalom fejlődésének következő foka az objektivitás kategóriája, vagyis a mechanizmus, kémizmus és teleológia (célszerűség) három egymást követő formájában jelentkező objektum kategóriája. Hegel objektív-idealista rendszere nézőpontjából úgy tárgyalta az objektivitás kategóriáját, mint a világszellem egyik „meghatározottságát”. Hegel ennek megfelelően a mechanizmus és kémizmus kategóriáit, a valóságos mechanikai és kémiai jelenségeknek ezeket az absztrakcióit is az abszolútum megnyilvánulási formáivá változtatta. Hegel az objektivitás legmagasabb formájának a teleológiát tekintette, mert a fogalom fejlődése az ő nézőpontjából célirányos jellegű. Ily módon az objektivitás kategóriája, amelyet Hegel végső soron a célszerűség kategóriájává változtatott, az abszolút eszmébe megy át. „A logika tudománya” e fejezetének racionális magvát az a nézet alkotja, hogy az ember célszerű tevékenysége a természeti törvények (a mechanika és a kémia törvényei) megismerésére támaszkodik.

„A logika tudományá”-nak racionális tételei közé tartozik Hegelnek az a gondolata is, hogy a logika magában foglalja az élet vizsgálatát, mert a logikai formák tartalmasak.

Lenin megállapítja, hogy Hegel beviszi a gyakorlat mozzanatát az ismeretelméletbe: „Hegelnél a *cselekvés*, a gyakorlat *logikai következtetés*», logikai alakzat. Ez igaz is! Természetesen nem abban az értelemben, hogy a logikai alakzatnak az ember gyakorlata a másléte (= abszolút idealizmus), hanem ellenkezőleg: a milliárd és milliárd esetben ismétlődő emberi gyakorlat logikai alakzatként vésődik az ember tudatába.”**

Hegel szerint az abszolút eszme az egyoldalúságától megszabadított elméleti és gyakorlati eszme azonossága; „ésszerű fogalom”, amely magában foglalja az igazi élet egész teljességét. Az abszolút eszme tevékenysége, lényege, mondotta Hegel, az önmagáról való gondolkodás: ez szubjektum is, és objektum is, az is, ami gondolkodik, és az is, amit gondol. Az abszolút eszme — gondolkodás a gondolkodásról — megismeri önmagát, és az önfejlődésnek ebben a folyamatában különböző „meghatározásokat” nyer. A fejlődést tehát Hegel úgy tekinti, mint gondolkodási folyamatot, mint logikai folyamatot, amely az egyik fogalmat a másik fogalomból vezeti le.

A hegeli rendszerben az abszolút eszme úgy jelenik meg, mint világszellem, mint abszolút szellemi őselv, amely elsődleges és nem származékos. Ezzel ellentétben az abszolút eszme dialektikája Hegelnek az objektív igazságról alkotott olyan felfogását fejezte ki, amely szerint az objektív

* Uo. 152—153. old.

** Uo. 192. old.

igazság nem más, mint a lét lényegének fogalmakban való megismerése, továbbá kifejezésre juttatta az elmélet és gyakorlat egységéről vallott nézeteit.

Lenin különös nyomatékkal hangsúlyozta a hegeli abszolút eszmének mint objektív igazságnak ezt a dialektikus jellegét: „Az elméleti eszme (az ismeret) és a *gyakorlat* egysége — ezt NB — és ez az egység *éppen az ismeretelméletben*, mert összegként adódik az abszolút eszme» (az eszme pedig = az „objektív igaz”) . . .”*

Hegel arra a következtetésre jutott, hogy az abszolút eszméről szóló tanításban még meg kell vizsgálnia formájának általánosságát, vagyis a módszert.

E Hegel által felállított tételnek mélységesen ésszerű értelme volt; itt került előtérbe „A logika tudománya”-nak pozitív oldala: Hegel figyelmét nem a dogmatikus rendszerre, hanem a dialektikus módszerre összpontosította. Az abszolút eszméről szóló fejezetben különösen közel került ahhoz, hogy rátapintson a dolgok dialektikájára:

„Figyelemre méltó — mondja Lenin —, hogy az abszolút eszméről szóló egész fejezetben úgyszólván egy árva szó sincs istenről (talán csak egyszer csúszott ki véletlenül: „isteni” „fogalom”), és azonkívül — *ezt NB* — a fejezet alig tartalmaz specifikusan *idealizmust*, hanem fő tárgya a *dialektikus módszer*. Hegel logikájának eredménye és összefoglalása, végső szava és veleje a *dialektikus módszer* — ez rendkívül figyelemre méltó. És még egy: Hegelnek ebben a *legidealistább* művében *legkevesebb* az idealizmus, *legtöbb* a materializmus. »Ellentmondó«, de tény!”**

Hegel „A logika tudománya”-ban idealista alapon, de más műveihez képest jóval mélyrehatóbban dolgozta ki a dialektikus módszert. Ez a módszer történelmileg a dialektikus materializmus egyik elméleti forrása.

Hegel elgondolása szerint a módszer a megismerés tárgyához viszonyítva nem valami külső, de mint a valóság önmozgási formájának, objektív jelentősége van. A dialektikus módszer — mondja Hegel — „nem mint külső reflexió viselkedik, hanem a meghatározottat magából tárgyból veszi, mivel maga ennek immanens elve és lelke”.***

Ily módon Hegel szerint a dialektikus módszer tartalma magának a tárgynak a dialektikája. Ne feledkezzünk meg természetesen arról, hogy Hegel a tárgyat és a módszert egyaránt idealisztikusan értelmezi; Hegel közvetlenül ezt az állítását követően Platónnak, az ógörög idealistának a dialektikáról alkotott felfogására hivatkozik.

Hegel abból indul ki, hogy a módszer magában az általánosban találja meg és ismeri fel az általános meghatározását, s arra a következtetésre jut, hogy a dialektikus módszer egyidejűleg analitikus is és szintetikus is: analitikus, amennyiben tárgyának minden további meghatározását

* *Lenin*: Filozófiai füzetek. Id. kiad. 194. old.

** *Uo.* 209. old.

*** *Hegel*: A logika tudománya. II. rész. Id. kiad. 427. old.

önmagában találja meg, és szintetikus, amennyiben tárgya magában a fejlődésben valami másnak bizonyul:

„Az *ítéletnek* ezt a mind szintetikus, mind analitikus mozzanatát, amely által a kezdeti általános önmagából mint a *maga mása* határozódik meg, a *dialektikus* mozzanatnak kell nevezni.”*

Hegel tehát „A logika tudományá”-nak első részében kifejtette dialektikus gondolatát a minőség mennyiségbe való átmenetéről és ennek fordítottjáról; a másodikban kifejtette a fejlődés ellentmondásos jellegéről szóló tanítását; a harmadik részben összegezte a fejlődésnek „a tagadás tagadásaként” való felfogását, ami végigvonul az egész logikán.

A hegeli idealista fogalom-dialektika sémája egy hármas formula (a triász): a triász első tagja a tézis, második tagja a tézis tagadása, az antitézis, harmadik tagja az antitézis tagadása, „a tagadás tagadása”, a szintézis.

Marx felfedte a hegeli fogalom-dialektika idealista lényegét, és úgy elemezte, hogy az a mozgásnak „abszolút módszerre” megtett s a „tisztá ész” mozgásának feltüntetett absztrakciója.

„Miben áll a tiszta ész mozgása? Abban, hogy önmagát állítja, önmagát önmagával szembeállítja, és végül önmagát önmagával összeállítja, önmagát mint tézist, antitézist, szintézist megformulázza, vagy más szóval önmagát állítja, önmagát tagadja és a maga tagadását tagadja.

Hogyan viszi véghez az ész azt, hogy önmagát meghatározott kategóriaként állítja, tételezi? Ez már az észnek és védelmezőinek a dolga.

De ha már odáig jutott, hogy önmagát tézisként tételezze, ez a tézis, ez a gondolat, önmagát önmagával szembeállítva, két ellentmondó gondolatná hasad szét — pozitívvá és negatívvá, igenné és nemmé. Ennek a két antagonisztikus, az antitézisben foglalt elemnek a harca alkotja a dialektikus mozgást. Az igen nemmé, a nem igenné válik, az igen egyidejűleg igenné és nemmé, a nem egyidejűleg nemmé és igenné válik, s ily módon az ellentétek egyensúlyozzák egymást, semlegesítik egymást, és megszüntetik egymást (se paralysent). E két ellentmondó gondolat összeolvadása új gondolatot alkot, amely azoknak szintézise. Ez az új gondolat ismét két ellentmondó gondolatná hasad, amelyek ismét új szintézisbe olvadnak össze.”**

Az abszolút eszme, Hegel nézete szerint, dialektikus mozgásában még a természet keletkezése előtt eléri fejlődésének teljességét, már előre magában foglalja valamennyi későbbi meghatározását. Hegel azt írta, hogy „miképpen a csíra magában hordja a fa egész természetét, a gyümölcsök ízét és alakját, a szellem első megnyilvánulásai is virtuálisan magukban foglalják az egész történelmet”.***

A „Logiká”-ban szó van a világszellemnek még a természet keletkezése előtti „meghatározottságairól”, azonban az abszolút eszme „meghatá-

* Uo.

** Marx: A filozófia nyomora. Bp. 1952. 110—111. old.

*** Hegel Művei. 11. köt. Stuttgart 1949. 45. old.

rozottságainak” minőségében a Hegel által idealisztikusan értelmezett filozófiai, logikai és természettudományi alapfogalmak és kategóriák szerepelnek. Hegel tehát, ha torzított formában is, de lényegében kísérletet tesz arra, hogy összegezze a természet megismerésének fejlődését.

A filozófiatörténet terén Hegel nagy érdeműl tudható be, hogy felvetette a logikai és a történeti egységének kérdését. Hegel idealista dialektikája szerint a természeti jelenségeknek és az ember szellemi életének alapját a tudat mozgása, a logikai folyamat alkotja, amelynek tartalmát a fogalmak, kategóriák, logikai törvények stb., vagyis az abszolutizált logikai absztrakciók képezik. A hegeli dialektikának ez a tétele foglalta magában azt a nagyszerű feltevést, hogy a logika és az ismeretelmélet a történelmi folyamat általánosítása. Lenin erről a gondolatról megállapítja, hogy ez jellemző Hegelre, feltárja racionális tartalmát és ugyanakkor kiemeli a logikai és a történeti egységének marxista és hegeli felfogása közti szöges ellentétet: „Meg kell fordítani: a logikát és az ismeretelméletet kell minden természeti és szellemi élet fejlődéséből levezetni.”*

A fogalmak mozgása, amelyről Hegel beszélt, körmozgás, mert az abszolútumban a kezdet és a vég egybeesik. Mivel a hegeli dialektika szférája zárt kör, amit Hegel már „A logika tudománya”-ban megállapít, a hegeli módszer a múltba tekint és tagadja a forradalmi fejlődést a jelenben és a jövőben. Ez természetesen nem mond ellent annak a ténynek, hogy Hegelnek a társadalmi életről alkotott felfogásában is megnyilvánulnak dialektikus nézetek.

Hegel úgy vélte, hogy a logikus gondolkodás formái nem tekinthetők tisztán szubjektíveknek. Hegel, miként Lenin megállapította, „olyan logikát követel, melyben a formák tartalmas formák, az élő, reális tartalom formái, a tartalommal elválaszthatatlanul egybekapcsolt formák lennének”.** Hegel sok értékes gondolatot fejtett ki a formális logika korlátozottságáról. Hajlamos volt azonban arra, hogy azonosítsa a formális logikát a metafizikus módszerrel, s ezáltal lebecsülte a formális logika valódi jelentőségét, amelynek tárgyát az emberi gondolkodás legegyszerűbb törvényei és formái alkotják.

Hegel idealista alapon felvetette és kifejtette a logika, a dialektika és az ismeretelmélet egységére vonatkozó gondolatot, ami filozófiájának nagy eredményeként könyvelhető el. Ugyanakkor azonban idealista módon eltorzította a logikus gondolkodást, s úgy magyarázta azt, mint az abszolút eszme önmagára ismerését.

Hegel rendszerének másik alkotórésze — a természetfilozófia — az abszolút eszmének a természet állítólagosan „véges” formájában való megtestesüléséről adott fantasztikus ábrázolás.

Hegel természetfilozófiájának kiindulópontját az az idealista tétel alkotja, hogy az abszolút eszme, amely fejlődésének teljességét a „tisztá” gondolkodás szférájában, a logikai kategóriák szférájában éri el, „más-

* *Lenin*: Filozófiai füzetek. Id. kiad. 64. old.

** *Uo.* 68. old.

létébe” megy át, ami a természet. A természet — Hegel szerint — az időben nem fejlődik.

„Hegelnél — írta Engels — a természetnek, mint az eszme pusztasá elidegenedésének, nincs az időben végbemenő fejlődése, a természet csak a térben tárja ki sokféleségét úgy, hogy minden benne rejlő fejlődési fokot egyidejűleg és egymás mellett mutat fel és folytonosan ugyanazoknak a folyamatoknak örök ismétlésére van kárhóztatva.”*

Hegel „A természet filozófiája” első részében — a mechanikában — a tér és az idő, az anyag és a mozgás, valamint „a szabad mozgásban levő anyag” — ahogyan az égitesteket nevezi — fogalmát vizsgálja. Hegelnek az a tanítása, amely szerint a tér és az idő olyan fogalmak, amelyek segítségével az abszolút eszme „más létébe” megy át és megteremti a természetet, közvetlenül a XVIII. század francia materialistái ellen irányult, akik helyesen úgy vélték, hogy a tér és az idő az anyag létezési módja. Hasonlóképpen — Hegel idealista rendszerének megfelelően — az anyag nem objektív realitás, nem a természeti jelenségek valóságos alapja — mert Hegel a világszellemet tartja annak —, hanem csupán egyike a fogalmak olyan „meghatározásainak”, amelyek segítségével az abszolút eszme létrehozza a természetet, mint a maga „más létét”. Hegel a tudomány adataival ellentétben tagadta a világmindenség végtelenségét, örökkévalóságát pedig úgy értelmezte, mint isten által való „teremtésének” örökkévalóságát. Mindazonáltal, „A természet filozófiája”-ban is megtalálható a hegeli módszer racionális magva, az anyag és a mozgás egységének gondolata, az a feltevés, hogy a tér, az idő és a mozgás belsőleg ellentmondásosak, hogy bennük megtestesül a megszakítottság és a szakadatlan egysége.

„A természet filozófiája”-nak második részét a fizika alkotja, melynek tárgya Hegel meghatározása szerint az anyag „egyéniisége” — a testek fizikai és kémiai tulajdonságai.

A XIX. század elején, amikor a fizikai és kémiai felfedezések kísérleti úton már megcáfolhatatlanul igazolták az anyag atomfelépítéséről szóló tan helyességét, a kémiának a XVIII. század végén és a XIX. század elején elért eredményei pedig feltárták „a négy elem” elméletének teljes elavultságát, Hegel idealista rendszere álláspontjáról védelmébe vette ezt az elméletet. A materialista atomisztika elleni harcban az idealista „dinizmust” hirdette.

Hegel a kémiai folyamatról szóló elméletében szembeállt az atomiztikával, a XVII–XIX. század természettudományi materializmusa konkrét formájával. Így például elvetette Dalton és Berzelius kémiai atomizmusát, tagadta a materiális vegyi atomnak mint objektív realitásnak a létezését.

Hegel idealista álláspontból harcolt az atomisztika ellen, amely azt tartotta, hogy a világ materiális atomokból áll; mint dialektikus filozófus

* Engels: L. Feuerbach... Lásd Marx—Engels: Válogatott művek. 2. köt. Id. kiad. 369. old.

elismerte azonban az elemek változékonyságát és átalakuló jellegét, kifejtette azt a gondolatot, hogy a vegytani minőségi különbségek a mennyiségi változásoktól függnének. „A vegytant — írta a későbbiekben Engels — olyan tudománynak lehet nevezni, amely a testek összetételének mennyiségi megváltozása következtében előálló minőségi változásokkal foglalkozik. Ezt már maga Hegel is tudta . . .”*

Hegelnek a kémiai folyamatok dialektikus jellegére vonatkozó gondolata, az a feltevése, hogy a kémiai minőségek mennyiségi változásoktól függenek, a kémia és a fizika szerves kapcsolatára vonatkozó tétele, valamint az a nézete, hogy a kémiai folyamat a szerves élet előkészítésének utolsó láncszeme — természetfilozófiájának mindezek a sajátosságai szintén arról tanúskodnak, hogy az ésszerű magot tartalmaz. Hegel szerint a szervetlen természet a vegyi folyamatban eléri tetőpontját.

A szerves fizikának, „A természet filozófiája” harmadik, utolsó részének tárgya az élet, amelyet Hegel az észme közvetlen létezéseként határoz meg; az életet tehát úgy tekinti, mint aminek nincs valóságos anyagi alapja és nincsenek objektív fejlődéstörvényei. Hegel még az állati szervezet anyagcseréjét is úgy magyarázta, mint az észme hatalmát a kémiai folyamat felett. Hegel természetfilozófiájának spekulatív jellege nyilvánul meg abban az állításában, hogy a szervezet nem függ anyagi környezetétől, hogy a külvilággal való érintkezése során változatlanul önmaga marad. A hegeli természetfilozófia ebben a kérdésben újra kifejezésre juttatta, hogy szemben áll az akkori természettudomány haladó irányzataival.

Hegel lényegében tagadta, hogy a szerves világ fejlődik az időben. Elvetette azt az elgondolást, amely szerint a fejlettebb állati szervezetek az alacsonyabb fejlettségű szervezetektől származnak, és kifejezetten azt állította, hogy „*metamorfózis*on csak a fogalom mint olyan megy át, minthogy csak annak változása jelent fejlődést”.**

A hegeli természetfilozófiai rendszer dogmatizmusa és módszerének racionális tartalma közti ellentmondás itt különös élességgel mutatkozik. Hegel egyfelől az állati szervezetet éppúgy, mint a természet egészét csak az észme másletének tekinti és ezért elvitatja a szervezettől az önfejlődést, s egyúttal tagadja, hogy van átmenet a természet egyik szférájából egy másik szférájába, többek között növényi szervezetből állati szervezetbe is. Ebből következik, hogy Hegel metafizikus módon tagadja a növényi és állati fajok fejlődését, hogy befejezett képződményeknek tekinti azokat, amelyek kész formában kerültek ki a teremtő abszolútum kezéből.

Hegel a fogalomban látja az állati szervezet lényegét és alapját, de ezt az idealisztikus tételt úgy is értelmezi, hogy az önfejlődés az állati szervezet lényeges vonását alkotja. Ebből fakad az a törekvése, hogy a szerves világot dialektikusan értelmezze, és leküzdje a metafizikus természettudomány korlátozottságát. Itt ismét szembeötlően megnyilvánul a hegeli természetfilozófia racionális tartalma.

* Engels: A természet dialektikája. Id. kiad. 75. old.

** Hegel: Enciklopédia. II. rész. 32. old. Berlin 1840.

Ha Hegel idealista természetfilozófiáját egészében akarjuk értékelni, meg kell állapítani, hogy Hegel a természet konkrét tanulmányozása helyett mesterségesen konstruált fogalmakat, s összeütközésbe került a természettudomány adataival. Ez ismételten arról tanúskodik, hogy mihelyt a filozófia elszakad a természettudománytól, tartalmatlanná válik. Hegel rendszerében éles antagonizmus mutatkozott az idealista filozófia és a természettudomány között.

„A természet filozófiája” c. művében kifejezésre jutnak Hegel reakciós politikai nézetei is; a fizikai földrajzzal foglalkozó fejezetben például a misztikus fantasztikum egybefonódik a nacionalizmus és a fajelmélet megnyilvánulásaival, amelyeket Hegel „földrajzi alapokra” helyezett.

Hegel tehát igyekezett rendszere érdekében megalapozni a metafizikus természetfelfogást; azt hirdette, hogy a természetfilozófia feladata „általában minden dolog örök meghatározásának megfelelő időtől független megértése”.*

Hegel természetfilozófiai tanításaiban a természeti jelenségek magyarázata terén statikus nézőpontot képvisel, amely tagadja időben való fejlődésüket, de a természeti jelenségek mögé a világszellemet és annak dialektikáját helyezi, s ezzel megalapozza a természet fejlődésére vonatkozó számos dialektikus tételét. Mindazonáltal, csak megsejtésekre szorítkozik: a hegeli fogalom-dialektika nem emelkedett a természet dialektikája valóban tudományos felfogásának színvonalára.

Hegel a természeti jelenségekben „belső célt”, „értelmet” keresett, de mivel felfogása szerint a szellem a természetben nem tehet szert teljességre és egységre, a természeti jelenségeket pedig szétforgácsoltság és végesség jellemzi, azért a világszellem teljességének elérése érdekében, Hegel szerint, ismét visszatér saját szférájába, de most már gazdagodva azáltal, hogy a „máslet” szférájában tartózkodott.

Hegel idealista rendszerének harmadik része ennek az idealista állításnak megfelelően a *szellem filozófiája*, amelynek tárgya a természet szférájából „önmagához” visszatért világszellem.

A hegeli szellemfilozófia idealista tanítás az emberek egyéni és társadalmi életéről.

A „Szellem filozófiája”-ban és az ehhez csatlakozó művekben, a „Jogbölcsélet”-ben, a „Történelem filozófiája”-ban, az „Esztétika”-ban és a „Filozófia története”-ben kifejtett hegeli társadalomelmélet annak ellenére, hogy idealista elmélet, számos értékes, dialektikus eszmét tartalmaz a társadalmi élet történelmi fejlődéséről. Hegeltől származik a történelmi folyamat törvényszerűségének nagyszerű dialektikus gondolata. A polgári társadalom, az állam, a jogi, esztétikai, vallási és filozófiai eszmék a hegeli dialektika szerint a történelmi fejlődés hosszú útját tették meg.

Hegelnek nagy érdeme, mondja Engels, hogy „az egész természeti, történelmi és szellemi világot első ízben ábrázolja folyamatnak, vagyis

* Uo. 26. old.

állandó mozgásban, változásban, átalakulásban és fejlődésben levőnek, s amely megkísérli, hogy a belső összefüggést e mozgásban és fejlődésben kimutassa. Az emberiség történelme e nézőpontból többé nem tűnt értelmetlen erőszakoskodások vad zűrzavarának — amelyek az érett filozófus elítélőszéke előtt mind egyformán elvetendőek, s amelyeket legjobb mihamarabb elfelejteni —, hanem magának az emberiség fejlődési folyamatának, s a gondolkodás feladata most az lett, hogy e folyamatot lassú, fokozatos menetének minden tévútján nyomon kövesse, és kimutassa a minden látszólagos véletlenség mögött rejlő belső törvényszerűségét.

Hogy a hegeli rendszer ezt a maga elé tűzött feladatot nem oldotta meg, itt közömbös. Korszakalkotó érdeme volt, hogy kitűzte.”* A „Szellem filozófiájá”-ban a világszellem mint szubjektív, objektív és abszolút szellem, a fejlődés triászán megy át.

A szubjektív szellem először mint lélek lép fel, amely emberformában jelenik meg (antropológia); másodszor mint tudat, amelyben a szellem megkülönbözteti magát a testiségtől (fenomenológia); harmadszor mint szellem, amely elméletileg és gyakorlatilag aláveti magának a külvilágot (pszichológia).

Az antropológia tárgya, a hegeli felfogás szerint, az emberben megtestesülő lélek; ezzel foglalkozik Hegel „Szellem filozófiájá”-nak egyik legkevésbé sikerült fejezete: a dialektikus módszer itt háttérbe szorul és átadja helyét a rendszernek.

Hegel antropológiájában reakciós faji eszméket fejtegetett. A földteke világrészekre osztásának Hegel szerint megfelel a fajok szerinti megoszlás és e fajok különböző „pszichikai jellege”. Hegel antropológiájában a németeket „felsőbbrendű nemzetnek” tekinti.

Hegel egyik legfontosabb műve „A szellem fenomenológiája”. A szellem fenomenológiáját Hegel úgy értelmezte, mint a tudati jelenségekről (fenoménekről) és a szellem fejlődési formáiról szóló tanítást. Hegel „A szellem fenomenológiájá”-ban idealisztikusan elferdített formában felvetette azt a kérdést, hogy a természet ember által való megismerésének folyamatában milyen a szubjektum viszonya az objektumhoz.

Marx „A szellem fenomenológiájá”-t a hegeli filozófia igazi forrásának és titkának nevezi.**

„A szellem fenomenológiájá”-ban a „racionális mag” a tudat fejlődési folyamatban való vizsgálatának kísérlete, a logikai és a történeti egységeről alkotott feltevés.

Engels megállapítja, hogy a szellem fenomenológiája Hegel értelmezésében „az egyéni tudat fejlődését annak különböző fokain keresztül úgy

* Engels: A szocializmus fejlődése az utópiától a tudományig. Lásd Marx—Engels: Válogatott művek. 2. köt. Id. kiad. 128—129. old.

** Marx: Ökononische-philosophische Manuskripte [Ökonómiai-filozófiai kéziratok]. Lásd Marx—Engels Gesamtausgabe. I. rész. 3. köt. Berlin 1932. 153. old.

fogja fel, mint lerövidített megismétlését azoknak a fokoknak, amelyeken az emberek tudata a történelem során keresztülment . . .”*

A tudat a szubjektum meghatározott viszonya az objektumhoz, írta Hegel. Ha az objektumból indulunk ki, akkor a tudatot különféleségében az objektum különfélesége határozza meg: ámde magát az objektumot lényegében a tudat fejlődése határozza meg, és ezért az objektum különfélesége a tudat fejlődésétől függ. Ez a dialektikus összefüggés a tudat és tárgya között magában a tudat fejlődésében nyilvánul meg, és a fenomenológia tartalmát alkotja.

Hegel a tudat fejlődésében három fokozatot különböztetett meg: 1. a tudat általában (itt a tárgy szemben áll az *Én*-nel), 2. az öntudat (itt a tárgy maga az *Én*) és 3. az értelem (itt a tárgy az *Én*-hez tartozik, lévén az gondolat).

Hegel a fenomenológia feladatát az általában vett tudomány keletkezésének és fejlődésének, vagy a tudásnak mint az abszolútum önmegismerésének kifejtésében látja.

Hegel ezt a tudományosságról alkotott felfogását a formalizmus ellen irányította, mert „a világmindenség szervezetét olyan táblázat formájában vizsgálja, mely egy cédulákkal teleragasztott csontvázhoz hasonlítható, vagy egy sor palackhoz, amelyen a szatócsüzlet címkéi függenek”.**

Hegel értelmezése szerint a tudományos módszer sajátossága, hogy az elválaszthatatlan a tartalomtól, és önmaga által határozza meg ritmusát, a fogalom feszültségét, magának a tételnek dialektikus mozgását. Magának a tudomány létezésének az alapja a fogalom önmozgása.

A megismerést olyan szerszámnak kell tekinteni, amelynek segítségével megragadhatják az abszolútumot, és amely alkalmazásakor nem marad meg korábbi formájában, hanem új alakot ölt. A tudomány ezért maga „létrejön”, és éppen ez a megjelenő tudás alkotja a fenomenológia tárgyát, amely nyomon követi az abszolút tudáshoz felemelkedő természetes tudat útját.

A hegeli fenomenológia az egész hegeli rendszerhez hasonlóan a valóságos jelenségeket a világszellem absztrakt lényegeinek, fogalmainak, „meghatározásainak” tekinti.

Hegel a materializmussal s különösen a tudatot az anyag tulajdonságának tekintő francia materialistákkal szemben azt állította, hogy a tudat fejlődése során „megszabadul” a külvilág anyagságától, hogy a szubsztancia eszmeként mutatkozik meg, s hogy éppen ebben áll a fogalmak dialektikus mozgása.

Hegel elszakította a tudatot a szervezet anyagi életétől, spekulatív pszichológiájának nem volt fiziológiai alapja.

A hegeli dialektika „racionális magva” a pszichológiára való alkalmazása során abban nyilvánul meg, hogy Hegel szembeszállt a pszichikum-

* Engels: L. Feuerbach . . . Lásd Marx—Engels: Válogatott művek. 2. köt. Id. kiad. 359. old.

** Hegel: Einführung in die Phänomenologie des Geistes [Bevezetés a szellem fenomenológiájába]. Lipcse é. n. 44. old.

nak egyes önálló „képességekre” való metafizikus széttagolásával, a pszichológiában az analitikus módszer egyeduralmával. Hegel pszichológiai tanítása racionális tartalmának azonban ellentmondott idealista és metafizikus rendszere.

Hegel a „Szellem filozófiája” második részében a jog, a moralitás (Moralitát) és az erkölcsiség (Sittlichkeit) kérdéseit vizsgálja, és ezeket az objektív szellem megnyilvánulásaiként jellemzi. Hegel jogi koncepcióját különállóan a „Jogbölceletben”, a történelmi folyamatról alkotott felfogását „A történelem filozófiájában” fejti ki.

Hegel jogelméletének osztálylényege kifejezésre jut abban, hogy „jogi személynek” csak a magántulajdonost ismeri el, s hogy a társadalmi életet úgy tekinti, mint a szabadság megvalósulása terén elért haladást.

Hegel tanítása szerint az objektív szellem „a szabadság világa”.

Hegeli értelemben a szabadság önfejlődése a jog, ezért tehát az objektív szellemről szóló tanítás jogbölcelet, amelyet egymásba átmenő formáiban vizsgálunk: tulajdonjog, erkölcsjog, családjog, államjog, nemzetközi jog és világtörténelmi vagy világsszellemi jog.

„A jogbölcelet tárgya — mondja Hegel — a jog eszméje, — a jog fogalma és megvalósulása.”*

A XIX. század kezdetén Németország történelmi körülményei között a hegeli jogelméletnek, amennyiben a burzsoá jogot szembeállította a feudális önkénnyel, társadalmi szempontból haladó jelentősége volt. Amennyiben a fejlődés eszméjét fejezte ki, a Hegel módszere és rendszere közti ellentmondásról tanúskodott.

Hegel a „Jogbölcelethez” írt előszavában állította fel híressé vált tételét:

„Ami ésszerű, az valóságos,
és ami valóságos, az ésszerű.”**

Az „ésszerű valóságról” szóló tanítás közvetlenül összefügg az objektív idealizmus rendszerével, mert azt állítja, hogy a valóságban a világsszellem, a legfelsőbb értelem nyilvánul meg. Teljesen világosan megmutatkozik azonban itt a dialektika is, amikor Hegel elismeri az ésszerű és a valóságos kölcsönös kapcsolatát, amikor kifejti azt a gondolatát, hogy minden, ami társadalmilag ésszerűtlen, ami idejétmúlt, pusztulásra van ítélve, s az a sorsa, hogy átadja helyét a társadalmilag ésszerűnek.

Engels megszabadította Hegel gondolatának racionális tartalmát misztikus burkától és a következőket írta:

„... A hegeli tétel maga a hegeli dialektika révén csap át ellentétébe: minden, ami az emberi történelemben valóságos, idővel ésszerűtlenné válik, tehát már rendeltetésénél fogva ésszerűtlen, már eleve magában hordja az ésszerűtlenség jellegét; és mindennek, ami az emberek fejében ésszerű, az a hivatása, hogy valóságossá legyen, akármennyire ellentmondjon is

* Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts [A jogbölcelet alapvonalai]. Lásd Hegel Művei. 7. köt. Id. kiad. 38. old.

** Uo. 33. old.

az a meglevő látszólagos valóságnak. Az a tétel, amely azt állítja, hogy minden, ami valóságos, egyszersmind ésszerű is, a hegeli gondolkodás módszerének minden szabálya szerint ebben a másik tételben oldódik fel: minden, ami van, megérdemli, hogy tönkremenjen.”*

Engels egyúttal azt is hangsúlyozta, hogy a valóság ésszerűségére vonatkozó tétel forradalmi magyarázata nem Hegeltől, hanem a marxizmus megalapítóitól származik:

„... Amit valóban ki kell jelentenünk — írja Engels —, az a következő: a fent vázolt fejlődésmenet ebben az élességében nem található meg Hegelnél. Ez Hegel módszerének szükségszerű következménye ugyan, de ő maga sohasem vonta le ezt a következményt ilyen határozottsággal. Éspedig azért nem, mert kénytelen volt rendszert csinálni, egy filozófiai rendszernek pedig a hagyományos követelmények szerint valamiféle abszolút igazsággal kell záródnia.”**

Hegel tanítása szerint az elvont jog, a moralitás és az erkölcsiség „az istenség egymást követő képmásai”, amelyek a szabad akaratnak mint a világszellem konkretizációjának mozgását valósítják meg.

Az elvont jog, Hegel szerint, első fokozata az objektív szellemnek, amely itt mint a magántulajdonos egyedi akarata jelentkezik. Egyedi akarata a személy vagy személyiség; éppen e személyiség jogképessége alkotja az elvont jog alapját. A személyiség egyedi akarata, minthogy önmagán belül, szellemi lényegében végtelen és egyetemes, nem érheti be szubjektív korlátozottságával, és ezt leküzdí tevékenységével, amely a természet meglétét sajátjaként tételezi.

Hegelnél tehát az elvont jog „a fogalmak önmozgására” támaszkodva a magántulajdont szilárdítja meg, s ebben áll az elvonttól a konkrét felé haladó mozgás hegeli koncepciójának misztifikált értelme.

„Az igazi viszonyt — mondja Marx — Hegel a feje tetejére állítja. A legegyszerűbb a legbonyolultabb és a legbonyolultabb a legegyszerűbb. Aminek kiindulásnak kellene lennie, misztikus eredmény lesz, aminek pedig racionális eredménynek kellene lennie, az misztikus kiindulóponttá válik.”***

Hegel szerint a szabadságot az absztrakt jog valósítja meg a magántulajdon, a szerződés útján, valamint a „hazugság”, vagyis a jogi konfliktus, a csalás és a bűnözés kiküszöbölése által.

Hegel jogelméletének burzsoá jellege szembeütően megnyilvánul abban az állításában, hogy a tulajdon valósítja meg a személyiség abszolút jogát minden dolog elsajátítására; a tulajdon ésszerűsége Hegel szerint éppen abban áll, hogy *magántulajdon*.

A moralitás (Moralitát) Hegel szerint az objektív szellem önfejlődésének második fokozata.

* Engels: L. Feuerbach ... Lásd Marx—Engels: Válogatott művek. 2. köt. Id. kiad. 357. old.

** Uo. 358. old.

*** Marx: A hegeli államjog kritikája. Lásd Marx—Engels Művei. 1. köt. Id. kiad. 243. old.

A jogi személyiség morális szubjektummá válik, a szabadság önfejlődése során „magasabb alapra” helyezkedik. A hegeli jogfilozófia ebben a fejezetében morálisan szentesíteni kívánja a magántulajdon elvét.

A normális jogtól eltérően, mondja Hegel, amely csak tilalmakat tartalmaz, a morál területén nemcsak az adott szubjektum javáról van szó, hanem a mások javáról is. Másfelől a szubjektum morális akaratának megnyilvánulása a cselekedet, a morális akarat joga tehát a cselekedet joga. Hegel szerint a morál feladata abban áll, hogy megtalálja az utat a különböző szubjektumok cselekvésének olyan egybehangolásához, amely nem csupán tilalmak eredménye és e szubjektumok belső szellemi alkatából következik.

A magántulajdonosnak nemcsak a jogi személyiséget kell felismernie magában, hanem a morális szubjektumot is; csak ebben az esetben válhat családfővé, a polgári társadalom tagjává, és az államnak mint a legfelsőbb jogi szférának a támaszává.

Az erkölcsiség (*Sittlichkeit*) — az objektív szellem önfejlődésének harmadik fokozata és betetőzése, a szabadság megvalósulása és konkretizálódása.

Az „erkölcsi szubsztancia” törvényei Hegel szerint a szubjektum akaratát korlátozó kötelezettségek, de a szubjektum ezekben saját szellemi lényegét látja, büszke rájuk, és úgy él bennük, mint saját elemében. Az objektív szellem az erkölcsiség szférájában az „önmagát objektummá változtatás” hármas tagozódású útján megy át. Ez a család, a polgári társadalom és az állam, az eszme konkrét megtestesülése és az objektív szellem végső betetőzése.

Hegel rendszere szerint a család és a polgári társadalom csupán az objektív szellem véges formái, amelyek igazságának végtelen formája — az állam.

„Hegel a családot és a polgári társadalmat az állam *fogalmi szféráiként* fogja fel, mégpedig *végességének* szféráiként, az *ő végességeként* . . .

Ezen a helyen nagyon világosan jelentkezik a logikai, panteista miszticizmus.”*

Marx megállapítása szerint, „az erkölcsi eszme *valósága* itt mint a *magántulajdon vallása* jelenik meg”.**

Hegel a burzsoá-junker családot, a rendi társadalmat és a porosz államot nem többnek és nem kevesebbnek nevezte, mint a világszellem megtestesülésének.

Hegel szerint „az ideális család” alapvető vonása a férfi erkölcsi és jogi uralma, a nő rendeltetése pedig kizárólag a gyermekszülés, a háztartás vezetése, a magántulajdon birtoklása és a gyermekek nevelése.

Hegel a polgári társadalom alkotóelemeinek a magántulajdonon nyugvó „szükségletek rendszerét”, az ugyancsak a magántulajdont védelmező „igazságszolgáltatást” és a rendőrséget tekintette.

* *Marx*: A hegeli államjog kritikája. Lásd *Marx—Engels Művei*. 1. köt. Id. kiad. 205—206. old.

** Uo. 309. old.

Hegel szerint az objektív szellem a család és a polgári társadalom fokozatain áthaladva, az államban nyeri betetőzését. A jog burzsoá fel fogását hirdeti, amely szerint a jog a magántulajdon és a formálisan szabad személyiség védelmezője, ugyanakkor a polgári társadalom fölé emeli a nemesi rendet, amely fölötté áll a magánjognak és az államhatalmat gyakorolja.

Hegel tanításaiban a földesúri-junker osztálynak a burzsoá világnézetre gyakorolt hatása tükröződött, s a politikai szabadság demokratikus eszméi ellen lépett fel, azt állította, hogy a porosz államban megvalósult a legmagasabbfokú erkölcsi szabadság, és az értelem valósággá vált.

„Hegel — írta Lenin — az önkényuralmi porosz állam tisztelője volt, amelynek mint a berlini egyetem tanára szolgálatában állt . . .”*

Hegel az állam lényegét a monarchiával, a monarchát pedig a monarchia lényegével azonosította. Az állam valódi lényegét minden módon misztifikálta. „Az állam létezése isteni akarat — írta Hegel —; alapja az értelem ereje, amely akaratként valósítja meg magát.”**

Az állam, a porosz monarchia Hegel számára mindenekelőtt „földi — isteni” lényeg. Hegel a porosz monarchiát az állam történelmi fejlődése betetőzésének tartotta.

Hegel azt állította, hogy az „alacsonyrendű” „önző” polgári társadalom és az „ideális állam” közti ellentmondásnak békés megoldásra kell találnia az alkotmányos rendi monarchiában. Tehát Marx megállapítása szerint „Hegel akarja a középkori rendi rendszert, de a törvényhozó hatalom modern értelmében, és akarja a modern törvényhozó hatalmat, de a középkori rendi rendszer testében . . .”***

Az alkotmányos monarchiát, amely a valóságban csak a monarchia szociális bázisának kiszélesítését, a burzsoáziával kötött kompromisszum révén a monarchia megszilárdítását jelentette, Hegel az objektív szellem teljes megvalósulásaként tüntette fel.

„Amit Hegel a »kormányzati hatalomról« mond — írta Marx —, nem érdemli meg, hogy filozófiai kifejtésnek nevezzék. A legtöbb paragrafus szó szerint henne lehetne a porosz Landrechtben . . .”****

Hegel állhatatosan védelmezte a reakciós porosz államot, és azt állította, hogy a nemesség képviseli a „természetes erkölcsiség rendjét”. A második, „reflektáló” rend Hegel szerint a burzsoázia (gyárosok, kereskedők, kézművesek). Ez a rend, véleménye szerint, szabadságra törekszik. A polgári társadalom csúcsára azonban Hegel egy harmadik, „egyetemes” rendet — a bürokráciát tette; ezt olyan rendnek jellemezte, amely „a társadalom egyetemes érdekeit” biztosítja. A dolgozó tömegek, a nép viszont

* Lenin: Engels Frigyes. Lásd *Lenin Művei*. 2. köt. Bp. 1951. 7. old.

** Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts. Lásd *Hegel Művei*. 7. köt. Id. kiad. 350. old.

*** Marx: A hegeli államjog kritikája. Lásd *Marx—Engels Művei*. 1. köt. Id. kiad. 302. old.

**** Uo. 248. old.

Hegel számára „alaktalan tömeg”, amelynek cselekedetei „ösztönösek, értelmetlenek, vadak és borzalmasak”.

Hegel a porosz junker állam törekvései mellett szállt síkra, és a hódító háborúk „erkölcsi” jelentőségének reakciós eszméjét hirdette, a háborút az emberi történelem természetes és jótékony jelenségének tekintette. „... A háború magasztos jelentősége abban áll — mondotta —, hogy a háború következtében a népek egészséges erkölcsisége fennmarad... a háború megóvjá a népeket a rothadástól, amely elkerülhetetlen következménye lenne a huzamos békének, nem is beszélve az örök békéről.”*

A porosz királyok hűtlenül megszegték a békeszerződéseket, arcátlanul elfoglaltak ősi lengyel és cseh területeket, elárulták szövetségeseiket, hadseregüket áruba bocsátották. Hegel elméletileg „megalapozta” ezt a gyakorlatot, a nemzetközi jogot egyszerű formalitásnak tekintette. Teljesen egyértelműen a háborút tekintette a nemzetközi ügyek döntőbírájának.

Hegel társadalmi és politikai tanítása reakciós, sovíniszta eszméket tartalmazott. Így például tagadta a szlávok jogát arra, hogy történelmi népnek tekintsék magukat. A modern kor „történelmi” népének csak a német népet tartotta.

Hegel reakciós, „európacentrikus” felfogása szerint „a világtörténelem Keletről Nyugat felé halad, mert Európa kétségtelenül a világtörténelem végét, Ázsia pedig kezdetét jelenti”.** A keleti népeket viszont képtelennek tartja a kulturális fejlődésre, az abszolutista Németországot tekinti valamennyi nyugati nép vezérének. E reakciós társadalmi és politikai nézeteit a későbbiek során a fasiszmus ideológusai felhasználták írásaikban.

Hegel jogfilozófiai koncepciója teljes összhangban áll történelemfilozófiai koncepciójával.

Lenin Hegel történelemfilozófiai előadásainak jegyzeteiben a következőképpen értékelte ezeket az előadásokat: „Általában a történelem filozófiája nagyon, de nagyon keveset ad; — ez érthető, mert éppen itt, éppen ezen a téren, ebben a tudományban tette Marx és Engels a legnagyobb lépést előre. Itt avult el Hegel leginkább, itt vált leginkább ősidiséggé.”***

Hegel a világtörténelmi folyamatot fejlődésében vizsgálta. Objektív idealizmusa nézőpontjából az emberiség egész történelme nem más, mint az isteni értelem megnyilatkozása. A hegeli történelemfilozófiának ez az alaptétele, amely szerint az ész uralkodott és uralkodik a világon, a filozófiai idealizmus kiterjesztését jelenti a társadalom fejlődésére.

A szellem lényege a szabadság — mondja Hegel —, teljes ellentmondásban van az anyag lényegével, a nehézséggel.

* Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts. Lásd Hegel Művei. 7. köt. Id. kiad. 433—434. old.

** Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte [Előadások a világtörténelem filozófiájáról]. Lásd Hegel Művei. 11. köt. Id. kiad. 131. old.

*** Lenin: Filozófiai füzetek. Id. kiad. 230. old.

„A világtörténelem — tanította Hegel — haladás a szabadság tudatában, olyan haladás, amelyet szükségszerűségében kell megismernünk.”*

Milyen eszközöket használ a „szabadság” saját megvalósítására? Erre a kérdésre magának a történelmi fejlődés fogalmának kell válaszolnia, mondja Hegel. Itt Hegel tanításában megmutatkozik az a racionális mag, amelyre Lenin rámutatott: a társadalmi fejlődés objektív törvényszerűségeinek megsejtése.

„Ha közelebbről megvizsgáljuk a történelmet — írja Hegel —, meggyőződünk arról, hogy az emberek cselekedetei szükségleteikből, szenvedélyeikből, érdekeikből, jellemükből, és képességeikből következnek, méghozzá oly módon, hogy ebben a színjátékban ösztönző mozzanatot csakis ezek a szükségletek, szenvedélyek, érdekek jelentenek, és kizárólag ezek játszanak főszerepet.”**

Lenin megjegyezte, hogy Hegel itt közeledik a történelmi materializmushoz.***

Lenin Hegel történelemfilozófiájának kivonatolása során megjegyezte, hogy „legfontosabb a bevezetés, ahol sok érdekes akad a kérdés *felvelésében*”.****

Hegel kétségtelen érdeme, hogy kutatta a történelmi folyamat törvényszerűségét, amennyiben szerinte a történelemfilozófia végső feladata a világtörténelem törvényszerű folyamatának vizsgálata. „A világtörténelem általában a szellem időben való megnyilvánulása, hasonlóan ahhoz, ahogyan az eszme, a természet a térben nyilvánul meg.”*****

Ámde Hegel a történelmet a valósággal nem törődve ábrázolta, mint az abszolút szellem önfeltárulását, önfelismerését. Azok az értékes dialektikus feltevések, amelyek értelmében az elmúlt történelem a társadalom előrehaladása, törvényszerű fejlődés, szertefoszlottak a világ-szellem spekulatív elméletében. Marx és Engels feltárta a történelmi folyamat idealista koncepciójának tudományellenességét, és azt írta, hogy a német filozófusoknál, köztük Hegelnél „ilyen módon a történelem pusztán az állítólagos eszmék történetévé, szellem- és kísértettörténetté lesz...”*****

Hegel a létrejövést a társadalom vonatkozásában „fokozatos átmenet”-ként magyarázta, amely kizárja a társadalmi élet forradalmi megváltoztatását.

Hegel Németország forradalmi társadalmi átalakulását természetellenesnek tartotta; a társadalmi fejlődés reformista útját tekintette általában a fejlődés magasabb fokán az egyedül törvényszerű útnak. Ebből a szemszögből bírálta az állam szerződéses alapon való keletkezé-

* Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Lásd Hegel Művei. 11. köt. Id. kiad. 46. old.

** Uo. 48. old.

*** Lenin: Filozófiai füzetek. Id. kiad. 224. old.

**** Uo. 230. old.

***** Hegel Művei. 11. köt. Id. kiad. 101. old.

***** Marx—Engels: A német ideológia. Id. kiad. 67. old.

sének polgári demokratikus elméletét, amely szerint az állam emberi és nem isteni létesítmény. Hegel ezt az akkoriban történelmileg haladó nézetet azzal igyekezett lejártni, hogy „az mentes az absztrakció eszméjétől”, és véleménye szerint „borzalmas és felháborító eseményekhez” vezetett.

Hegel számára a forradalom a szubjektív (vagyis az emberi) szellem lázadása a valóság ellen, amely értelmes, isteni, de amit a szubjektív szellem még nem ért. Meg kell békélni az „értelmes valósággal” — mondotta Hegel — és nem szabad zavarni az abszolút szellemnek a gondviseléssel egybeeső önkifejlődését.

Hegel a szabadságtudat fejlődését csak a múltra vonatkoztatta, nem pedig a jelenre és a jövőre, mert a szabadság teljes konkretizálódásának a porosz államot tekintette.

Hegel rendszerében a porosz állam nemcsak megvalósította a szabadság legmagasabb fokát, hanem egyidejűleg az emberiség egész történetének betetőzését jelentette.

Hegel igazolta a monarchia restaurációját Franciaországban, mint-hogy az visszaállította a forradalom által megsemmisített királyi hatalmat, és ily módon bebizonyította a forradalom ésszerűtlenségét. A történelmet elferdítve, úgy állította be a restaurációt, mint a forradalom szükséges betetőzését, mint a tudatnak a valósággal való kibékülését (amit a szellem győzelmeként magyarázott). A német filozófus a nyilvánvaló tények ellenére azt állította, hogy Franciaország Németországhoz képest elmaradott ország, Poroszország pedig elérte a társadalmi fejlődés tetőfokát.

Hegel ismert tétele, amely szerint „minden, ami valóságos, az ésszerű, és minden, ami ésszerű, az valóságos”, Engels megállapítása szerint tartalmazott egy racionális feltevést arra vonatkozóan, hogy a természetben és a társadalomban a régi elhal és új születik, azonban ugyanez a tétel alapjában véve ésszerűnek tüntette fel a porosz reakciós rendet, amellyel Hegel nézete szerint meg kell békélni.

Mivel Hegel igényt tartott arra, hogy filozófiáját az abszolút igazságnak tekintsék, „A szellem filozófiája” harmadik részét az „abszolút szellem” elmélete alkotja, és ez tetőzi be a hegeli objektív idealizmus egész rendszerét.

Hegel szerint az abszolút szellem egymást követően nyilvánul meg a művészetben, a vallásban és a filozófiában, amelyek fejlődésének alapvető lépcsőfokait képezik. Az abszolút szellem a művészetben mint ábrázolás, a vallásban mint képzelet és a filozófiában mint fogalom jelenik meg. Hegel szerint tehát a művészet átnő a vallásba, a vallás pedig a filozófiában nyeri betetőzését.

Hegel művészetfilozófiája, vagyis esztétikája a hegeli rendszer általános triád-sémájának megfelelően három részből áll: általános rész vagy a szép eszméjéről szóló tanítás általában, a művészet különös, sajátos formáiról szóló tanítás és a művészet egyes válfajairól szóló tanítás.

A szép, Hegel meghatározása szerint, az abszolút eszme kifejezésének sajátos formája. Hegel azt tanította, hogy a szép, mint eszme, megelőzi a természetet, és mint az általában vett szép fogalma jelenik meg. A szép fejlődésének következő foka — a szép a természetben.

A természet, Hegel szerint, olyan terület, ahol a szép eszméjét materiális dolgok elhomályosítják, és csak fokozatosan tör magának utat adekvát kifejezéséhez. Szimmetria, törvényszerűség, harmónia — ezek véleménye szerint a természeti jelenségek korlátozott szépségének egy-másra következő ismertetőjegyei.

Az igazi szépség — mondotta — a művészetben található szép vagy az eszmény. Hegel szerint a művészet specifikus ismertetőjegye abban áll, hogy a művészet az eszme érzéki, szemlélhető megnyilvánulása, „láthatósága”, míg a filozófia (a tudomány) terén a fogalmakban, a vallás terén pedig a képzeletben nyilvánul meg az eszme.

Hegel szerint a művészi szépet vagy az eszményt mint olyat a művészet azáltal hozza létre, hogy „megtisztítja” a jelenséget minden anyagtól. A művészetnek az ábrázolás középpontjába mindenekelőtt az „istenit” kell tennie.

Az idealista rendszer és a dialektikus módszer közti ellentmondás, amely Hegel egész filozófiájára jellemző, esztétikájában is megmutatkozik. A művészi szép eszménye Hegel szerint az általános és a különös harmonikus egyesítése. Az általános: az emberek közti viszony; az egyedi: az emberi egyéniség. Ezért a művészet igazi tartalmát a családra, a polgári társadalomra és az államra jellemző ellentmondások alkotják. A művészet tárgya Hegel szerint a cselekvésbe átmenő érdekösszeütközések, kollíziók.

Értékes dialektikus eszmék rejlenek Hegel felfogásában a művészi tartalom és forma kölcsönös összefüggéséről. A hegeli esztétika szerint a művészi forma a művészet belső tartalmának megnyilvánulása.

Hegel szerint a művészet tartalma, célja, jelentősége nem képzelhető el a formától, a kifejezéstől, a jelenségtől elszakítva. E két ellentét — a forma és a tartalom — úgy hatja át kölcsönösen egymást, úgy függnek össze, hogy a külső (a forma) kizárólag a belső (a tartalom) megnyilvánulása; Hegel lényegesnek nevezi a forma és a tartalom közti viszonyt. Szerinte éppen a forma és a tartalom kölcsönös áthatása határozza meg az abszolút eszmét mint szépet.

Hegel dialektikusan vizsgálta a szituáció kérdését. A szituáció legmagasabbrendű alakjának a „különbségek antagonizmusán” alapuló összeütközést ismerte fel. Itt rátapint arra, hogy a tipikus körülmények (szituációk) jellemzője az ellentmondás, a konfliktus.

Rendkívül érdekes a tipikus jellemek hegeli elmélete is. Hegel elmélete szerint a jellem a művészetben nem az egyes személy, hanem az adott helyzet által létrehozott viszonyok sűrített kifejezése; a tipikus jellem dialektikusan egyesíti magában az általánost az egyénivel, a cselekvés általános erőit a cselekvő egyénnel. Ezért a művészet célja — az objektív és a szubjektív, a külső és a belső, a tartalom és a forma egysége —

a jellem és a helyzet egységében valósul meg. Hegel esztétikája tehát értékes feltevést tartalmaz a jellem és a körülmények dialektikus kapcsolatáról.

Hegel a művészet sajátos formáiról szóló tanításában a művészet történetét igyekezett összekapcsolni a világtörténelemmel.

Hegel a művészet három egymást követő sajátos formáját különböztette meg: a szimbolikus formát (keleti művészet), a klasszikus formát (antik művészet) és a romantikus formát (keresztény művészet).

A Kelet művészete Hegel számára — túlhaladott fokozat. Hegel elvitatta ettől a művészettől a további fejlődés lehetőségét, mert a reakciós hegeli nézőpont szerint a Kelet a történelem múltja, a keleti népek pedig csupán talapzatot alkotnak az európaiak számára. Hegel szerint a szimbolikus művészetben még nem valósult meg a forma és a tartalom harmonikus egysége; a forma a tartalomhoz való viszonyában még különleges marad, mivel az eszme csak törekszik a művészi megtestesülésre, de nem eléggé fejlett erre.

Az antik művészet, mondotta Hegel, megvalósította a forma és a tartalom harmonikus egyesítését. A romantikus művészetben a szép eszménye eléri fejlődésének legmagasabb fokát, az abszolútumot, s Hegel szerint ebben áll a művészet e fejlődési fokának értéke.

Hegel a művészet öt főbb válfaját különböztette meg, ezek: az építészet, amelyet különösen a Kelet szimbolikus művészetére tartott jellemzőnek, a szobrászat, amelyet az antik klasszikus művészet specifikus oldalának tekintett, valamint a festészet, a zene és a költészet, amelyet a romantikus művészetekhez sorolt. Úgy vélte, hogy az építészet, a szobrászat és a festészet korlátozott, amennyiben anyagi formákban fejezik ki a szép eszméjét; a zenében egyoldalúan nyilvánul meg az emberi élmény szubjektív jellege, csak a költészet, a szó művészete rendelkezik a szellemi szubsztancialitás legtökéletesebb kifejezési módjával.

Hegel szerint a romantikus formában a művészet tartalmát alkotó eszme túlnő formáján; itt bomlik meg a művészi összhang a forma és a tartalom között, aminek következtében az abszolút szellem a művészet szférájából a vallás szférájába tér át.

Hegel az esztétikai formalizmussal szemben határozottan síkraszállt a költészet tartalmassága mellett. Bár a költői művek, mondotta Hegel, a szavak birodalmához tartoznak, maga a szó csak elképzelés jeléül szolgál, s ezért a költői nyelv nem az egyes szavak kiválasztásánál, mondatfűzésénél vagy körmondattá kerekítésénél kezdődik, sőt nem is a jóhangzásnál vagy a ritmusnál, hanem a szemléletességnél. A képzőművészet érzeki, látható formákat hoz létre, a zene ihletett harmóniát, a költészet szavakban kifejezett, szemléletes elképzelést.

A hegeli esztétika fő érdeme az, hogy a művészet lényeges problémáit a dialektika nézőpontjából vizsgálta, hogy alkalmazta a művészetre a fejlődés eszméjét, bevezette a művészet elméletébe a kollízió elvét. A hegeli esztétikában azonban, éppúgy mint a hegeli logikában, az ellentmondás végső soron békés úton oldódik meg.

Hegel idealista dialektikája művészetfilozófiája terén abban nyilvánul meg, hogy az esztétikai kategóriákat közvetítettségükben és létrejöttükben vizsgálta, ám a hegeli esztétika, éppúgy mint a hegeli logika, fogalmait önálló lényegekké, az abszolút szellem isteni képmásaivá változtatta.

A vallásfilozófia, amely az abszolút szellemről szóló hegeli tanítás része, speciális feladatává tette az objektív idealizmus rendszerétől elválaszthatatlan vallás megalapozását. Az idealista Hegel védelmébe vette a teológiát és a misztikát a tudománnyal, a materializmussal szemben.

Hegel szerint az abszolút szellem végső formája a filozófia.

Hegel az „Előadások a filozófia történetéről” c. munkájában külön vizsgálat tárgyává teszi a filozófia fejlődését, mint „a szellem önmegismerésének” folyamatát. A módszere és rendszere közti ellentmondás azonban az „Előadások a filozófia történetéről” c. könyvében is megmutatkozik. A hegeli dialektikus módszer elválaszthatatlan részét alkotja e munkának, amely Engels jellemzése szerint Hegel egyik legzseniálisabb műve.

Hegel szakított azzal, hogy a filozófia történetét a filozófusok „vélemény-raktáraként” kezelje, hogy az elavult filozófiai rendszerek egyszerű konglomerátumának, valamiféle „ostobaság-gyűjteménynek” tekintse. A filozófia története Hegel szerint az abszolút szellem önmegismerésének törvényszerű története, az igazság történelmi önfejlődése. Ebben állt Hegel feltevése a megismerés történelmi fejlődéséről. Hegel a megismerés fejlődésének történetében, amelyet a szellem önfejlődéseként ábrázolt, a fogalom mozgását, a filozófiai tanítások váltakozását, a filozófiai igazság létrejövését látta. Hegel nézete szerint minden lényeges filozófiai rendszer az igazság megismerésének egy-egy történelmi lépcsőfokát jelenti.

A hegeli filozófiatörténetnek pozitív jelentőséget biztosít Hegel ama követelménye, hogy a filozófiát fejlődésében vizsgálják, nyomon kövessék benne a dialektikus mozzanatokot, pozitív benne továbbá, hogy bírálta a XVII—XVIII. század metafizikáját, Berkeley és Fichte szubjektív idealizmusát, Hume és Kant agnoszticizmusát, Schelling „kinyilatkoztatás-filozófiáját”. Hegel azonban az egész filozófiatörténetet saját idealista filozófiai rendszerének nézőpontjából tárgyalta.

A filozófia történetének, mint tudománynak, Hegel felfogása szerint meg kell mutatnia, hogy az egységes igazság fejlődése hogyan valósul meg a különféle idealista rendszerek váltakozásában, amelyeket végeredményben egy olyan abszolút idealista rendszer tetőz be, amely mint saját mozzanatait magában foglalja a gondolkodásnak mindezeket a „meghatározásait”.

Hegel elképzelése az ellentmondások békés úton való megoldásáról visszatükröződött a filozófia és a vallás viszonyának elemzésében is. Hegel úgy vélte, hogy ha a filozófiának történelmi fejlődése folyamán bírálnia is kellett a vallási tekintélyt, végső soron, érett formájában megbékél a vallással és teljes egységet alkot vele.

Hegel nézete szerint magának a filozófia történetének kell igazolnia az idealizmus igazságát és a materializmus téves voltát.

A filozófiatörténet hegeli idealista felfogása elferdítette a filozófia igazi történetét, minden úton-módon igyekezett elleplezni a materializmus kiemelkedően haladó szerepét és harcát az idealizmussal. A filozófiatörténetnek mint tudománynak megalapozása csak a marxizmus—leninizmus elméleti alapján vált lehetségessé, amely feltárta a társadalmi fejlődés objektív törvényeit.

Hegel azt állította, hogy a világtörténelemben csak két „filozófus” nép volt, a görög és a német nép; az első a múltban, a második a jelenben.

A „keleti filozófiát” (a kínai és az indiai filozófiát) Hegel csak a volta-képpen történelmi, nyugat-európai filozófia előkészítő fokának tekintette, figyelmen kívül hagyta a keleti népek tényleges filozófiai eredményeit.

Hegel, aki nyomon követte azt, ami „a filozófia történetében a leginkább *dialektikus*”, az antik filozófia vizsgálata során kimutatta a dialektikát az ókori görögöknél. Azonban hamis megvilágításban tárgyalta az antik filozófia történetét: az ókori görögök materialista tanításait úgy állította be, mintha azok idealista rendszerek lennének, vagy kihagyta azokat a megismerés fejlődésének történelmi folyamatából. Ebben jutott kifejezésre az idealista Hegel harca a materializmus ellen.

Abból, ahogyan Hegel a milétosi materialistákat, ephesusi Hérakleitoszt, Anaxagorast és Empedoklést, Leukipposzt, Démokritost és Epikurost jellemzi, kiderül, hogy a német idealista mennyire elfogult volt, milyen ellenségesen viseltetett a materializmussal szemben.

Hegel a materialista Hérakleitoszt például úgy igyekezett beállítani, mint idealistát, mint antik elődjét, sőt még azt is kijelentette, hogy Hérakleitosznak egyetlen olyan tétele sincsen, amelyet ő, Hegel, ne fogadna be Logikájába. Hegel az antik atomisták materialista filozófiájának vizsgálata során elferdítette a filozófia valóságos történetét, az anyagi atomot „szellemi egységként” igyekezett feltüntetni.

Lenin Epikuros materialista filozófiájának hegeli idealista bírálatát úgy értékeli, hogy az „iskolapéldája annak, hogy az idealista hogyan forgatja ki és rágalmazza a materializmust”.*

Hegel alábecsülte az antik materializmus történelmi szerepét, nem egyszer idealista elméletnek tüntette fel az ókori materialisták elméleteit, ugyanakkor pedig különös jelentőséget tulajdonított az idealista elméleteknek, felmagasztalta Platón és más idealistákat.

Hegel Aristotelést a platóni idealizmus folytatójaként és betetőzőjeként jellemezte, és figyelmen kívül hagyta Aristotelésnek Platónról írt bírálatát.

A „keresztény germán világ” filozófiája valóságos és hű kifejezésének Hegel a XVIII. század végi és a XIX. század eleji német filozófiát tekintette, e filozófia betetőzésének és végső igazságának pedig saját objektív idealista rendszerét tartotta, hasonlóan ahhoz, ahogyan az állam legmagasabb típusának a porosz monarchiát, a művészet legfejlettebb for-

* *Lenin: Filozófiai füzetek. Id. kiad. 282. old.*

májának a német költészetet, az egész világtörténelem betetőzésének pedig kora abszolutista Németországot tekintette.

Hegel konzervatív rendszere igazolta a Németországban akkoriban uralkodó porosz monarchikus rendet, s miként Engels megállapította, Hegel filozófiájában „inkább a konzervatív oldal felé hajlott...”*

Hegel a maga filozófiáját úgy jellemezte, hogy az valamennyi megelőző tanítás szintézise, az abszolút szellem önmegismerési folyamatának betetőzése, tehát a világtörténelem legmagasabbfokú, végső eredménye.

Hegel idealizmusa, reakciós politikai nézetei, különösen működésének utolsó szakaszában, a kizsákmányoló állam dicsőítése terén kifejtett tevékenysége, sovínisza és faji nézetei a későbbiek során ilyen vagy olyan formában nem egy ízben merültek fel a burzsoázia ideológusainál. Az új-hegeliánizmus az imperializmus korszakában a burzsoá filozófia egyik jellemző irányzatává vált, és tanításait felhasználta az embergyűlölő fasiszta ideológia.

Hegel dialektikus módszere viszont, amely ellentmondásban állt rendszerével, és megalapozta Hegelnek a filozófiatörténetben betöltött pozitív szerepét, jelentős hatással volt a filozófia további fejlődésére, többek között a klasszikus orosz filozófia fejlődésére is, és a marxizmus egyik eszmei forrásává vált. Marx és Engels feltárta és kritikailag átdolgozta a hegeli dialektika „racionális tartalmát”.

* * *

A XVIII. század végének és a XIX. század elejének klasszikus német filozófiája kiemelkedő szerepet játszott a dialektikus gondolkodás fejlődésének történetében, a XVII—XVIII. század filozófiájában uralkodó metafizikus módszer kritikai leküzdésében.

A XVIII. század végén és a XIX. század elején a német filozófusok történelmi érdeme éppen a dialektikus módszer kidolgozásában állt. Goethe számos ragyogó dialektikus eszmét vetett fel a természetben végbemenő fejlődésre vonatkozóan. Kant korai műveiben a természetet fejlődésében vizsgálta, és komoly csapást mért a metafizikus módszerre; tevékenységének „kritikai” időszakában az idealista fogalom-dialektikát igyekezett megalapozni, amely a legszembetűnőbbben a tiszta ész antinómiáiról szóló tanításában jutott kifejezésre. Fichte az idealista dialektikát azzal az elgondolással gazdagította, hogy a fejlődés a tézistől az antitézisen át a szintézishez való mozgás. A dialektika Hegelnél nyerte legfejlettebb kifejezését, akinek módszerében a fogalom-dialektika misztikus, idealista leple alatt értékes „racionális mag” rejtett: a dolgok dialektikájáról, a természetben és a társadalomban végbemenő fejlődésről szóló tanítás.

* Engels: L. Feuerbach ... Lásd Marx—Engels: Válogatott művek. 2. köt. Id. kiad. 361. old.

A FILOZÓFIAI GONDOLKODÁS FEJLŐDÉSE NÉMETORSZÁGBAN AZ 1848. ÉVI POLGÁRI FORRADALOM IDEJÉN. A KLASSZIKUS NÉMET FILOZÓFIA. FEUERBACH

Németország a XIX. század második negyedében erősen különbözött a XVIII. század végi és XIX. század eleji Németországtól. A XIX. század második negyedében viszonylag gyors fejlődésnek indul a tőkés ipar, a Rajna vidékén ipari központok létesülnek, országos viszonylatban kialakul a belső piac. Mindez megteremti a polgári forradalom előkészítésének és megvalósításának objektív feltételeit.

A burzsoázia legradikálisabb rétegei, amelyeket lelkesedéssel töltenek el az 1830. évi francia forradalom sikerei, síkraszállnak a társadalmi és politikai rend polgári átalakításáért, Németország nemzeti egyesítéséért.

1832. május 27-én Neustadt környékén megrendezték az úgynevezett Hambachi Ünnepséget, amelyre az ország különböző vidékeiről mintegy harmincezer ember sereglett össze. Ezen az ünnepségen követelések hangzottak el Németország nemzeti egységét, sőt a köztársaság megteremtését illetően.

A polgárság képviselői gyűléseket követelt a nemesség osztatlan uralma alatt álló tartományi rendi országgyűlések helyett. Ugyanakkor felső rétegei kompromisszumra törekedtek a porosz feudálisokkal abban a reményben, hogy Németország nemzeti egyesítése Poroszország égisze alatt valósul meg.

A német proletariátus egyre jelentősebb tényezővé vált a politikai harc porondján. 1844-ben zajlott le a sziléziai takácsok híres felkelése, amely visszhangra talált egész Németországban. Az ország számos vidékén éhséglázadások törtek ki a munkások között, és spontán paraszti felkelések robbantak ki.

A burzsoázia érezte a forradalom közeledtét és igyekezett megnyerni a tömegek támogatását. Ám többsége félt a népi mozgalmaktól, beérte szűkreszabott polgári reformok követelésével, egyezkedett a feudális-arisztokratikus reakcióval.

Ugyanakkor a megerősödött német burzsoázia ideológusai arra törekedtek, hogy az egyház és az állam szétválasztásának, az esküdtbíróság felállításának stb. korlátozott, liberális tervét majdhogy olyan „világtörténelmi jelentőségű” átalakításnak tüntessék fel, amelyek még a francia polgári forradalom vívmányait is felülmúlja.

Csak a forradalmi beállítottságú német polgári demokraták egy kicsiny csoportja hirdetett harcot a Németországban uralkodó reakciós politikai rendszerek ellen.

A XIX. század harmincas éveiben a polgári demokrata értelmiségnek élenjáró képviselői körében bontakozott ki az „Ifjú Németország” irodalmi irányzata, amelyhez eleinte Börne, a neves publicista és Heine, a kiváló költő is tartozott.

Az „Ifjú Németország” vezetői a német feudális reakció ideológiájával szembezegezték az 1789–1794-es francia polgári forradalom eszméihez közel álló demokratikus eszméiket, az abszolút monarchia megdöntésének szükségességéről beszéltek, szellemesen bíralták az akkori Németország reakciós társadalmi és politikai rendjét.

Börne, aki kénytelen volt Franciaországba emigrálni, „Párizsi levelei”-ben [Briefe aus Paris] arra buzdította a németeket, hogy használják fel a francia forradalom tapasztalatait és forradalmi úton számolják fel az abszolutista Németország politikai rendszerét. Börne azonban nézeteiben nem volt következetes; élete végén a „keresztényszocializmushoz” csatlakozott.

Erősen haladó szerepet játszott Heine, aki bírálta az abszolutista rendszert, síkraszállt Németország nemzeti egyesítéséért, a demokratikus köztársaságért. „Michel március után” című költeményében a demokrata szemével bírálta a német burzsoázia ingadozását a reakció és a szabadság között. Ugyanilyen határozott kritikának vetette alá Börnének és híveinek következetlenségét és liberális ingadozásait.

A „Takácsok” [Die schlesischen Weber] című költeményében úgy írt a német proletariátusról, mint az új Németország legfőbb harcosáról. Ugyanakkor a politikai élet néhány fontos kérdésében nem tudott megszabadulni szűklátókörű nézeteitől. Félt, hogy a proletárforradalom győzelme a művészet megsemmisítését vonhatja maga után. Heine azonban minden következetlensége és ingadozása ellenére a német kultúra kimagasló képviselőjeként szerepel a történelemben, aki bátran küzdött a feudális ideológia ellen.

Rendkívül figyelemre méltó Georg Büchner köztársasági érzelmű író tevékenysége, aki megalapította „Az emberi jogok társasága” [Gesellschaft der Menschenrechte nevű] illegális szervezetet (1834). Ez a társaság a parasztság körében tevékenykedett és az uralkodó feudális abszolutista államrenddel élesen szemben álló haladó demokratikus eszméket terjesztett Németországban.

A negyvenes években egy a német kispolgárságra jellemző eszmei áramlat terjedt el, az úgynevezett „igazi szocialisták” (K. Grün, M. Hess és mások) tanítása, amelyet Marx és Engels „A német ideológia”, „A Kommunista Párt kiáltványa”, „Ludwig Feuerbach . . .” című műveiben bíralt.

Az „igazi szocializmus” német népieskedő áramlat volt a feudális abszolutista Németország viszonyai között. Az „igazi szocialisták” a narodnyik utópizmus álláspontjáról tagadták, hogy Németország tőkés fejlődése történelmi szükségszerűség, és azt az utópikus elméletet vallották,

hogy az akkori Németország a fejlődés kapitalista fázisát megkerülve, közvetlenül eljuthat a szocializmushoz. Az „igazi szocialisták” az ellentétes osztályok kibékítése mellett szálltak síkra, elleneztek a politikai harcot, azt a sovíniszta eszmét hirdették, hogy a németek fölényben vannak minden más néppel szemben.

Németországban tehát a XIX. század harmincas-negyvenes éveiben a forradalmi polgári demokratikus csoportoktól kezdve a földesúri érdekeket kifejező reakciós csoportokig, a legkülönbözőbb társadalmi és politikai csoportosulások léptek fel.

Németország a XIX. század negyvenes éveinek közepén elérkezett a polgári forradalom küszöbéhez. Az országban érlelődött a forradalmi helyzet. Ez a forradalom előtti időszak társadalmi gondolkodásának, többek között a filozófiának fejlődésében is kifejezésre jutott.

1. A HEGELI ISKOLA FELBOMLÁSA

A XIX. század harmincas és negyvenes éveiben, amikor Németországban érlelődött a forradalmi helyzet, a filozófiában bomlásnak indult a hegeli iskola. Hegel követői sem osztályszempontból, sem pedig eszmei tekintetben nem képviseltek egységes áramlatot. Egyesek közülük (*az óhegeliánusok*) a régi hűbéri rendi rendszert, a porosz államot, a vallás uralmát védelmezték: mások (*az ifjúhegeliánusok*) a polgári radikalizmus álláspontjáról Németország polgári átalakulása mellett törtek lándzsát, bírálták a feudális-abszolutista államot és a kereszténységet, mint a régi, hűbéri rendszer ideológiáját.

Jóllehet az ifjúhegeliánusok nagy része távol állt a feudalizmus elleni forradalmi harctól, s a liberális nézetek felé hajlott, az óhegeliánusok elleni fellépésük bizonyos haladó szerepet töltött be. Közülük került ki Ludwig Feuerbach, a kiváló német materialista is. Az ifjúhegeliánusok köréhez csatlakoztak tevékenységük kezdetén Marx és Engels, akik a kör többi tagjától eltérően, valóban forradalmi nézeteket vallottak.

Az ifjúhegeliánusok szerepét pozitívan kell értékelnünk az ateista eszmék történetében, ha mint idealisták nem is lehettek a vallásos világnézet következetes ellenfelei. Mindazonáltal a kereszténységet és minden más vallást az emberi tevékenység eredményének tekintették, tehát azt a helyes tételt vallották, amelyet még az ókori ateisták állítottak fel: nem az istenek teremtik saját hasonmásukra az embert, hanem az ember az isteneket. Az ifjúhegeliánusok kritikus szemmel olvasták az úgynevezett „szent könyveket”, a bibliát, az evangéliumot stb., egyesek pedig nemcsak Jézus isten-voltát tagadták, azt sem ismerték el, hogy történelmi személyként egyáltalában létezett.

Az óhegeliánizmus képviselői (Hinrichs, Gabler és mások) Hegeltől csak idealista rendszerét vették át, és teljesen elvetették dialektikus módszerét. Hegel abszolút szellemét teljesen azonosították a keresztény istennel, és ezen az alapon azt állították, hogy Hegel filozófiája racionális for-

mában kifejített keresztény teológia. A porosz monarchiában a „világsszellem” megtestesülését látták, minden reakciós porosz törvényt támogattak, és a materialista eszmék mindenfajta propagálásának hivatalos betiltását követelték. A feudális államot keresztény hatalomnak nevezték, s elvetették a lelkiismereti szabadság, valamint az állam és az egyház szétválasztásának polgári demokratikus követelését.

Marx 1842-ben leleplezte a reakciónak arra irányuló kísérletét, hogy a porosz monarchiát a teológia segítségével igazolja, és ezt írta: „A politikai és a keresztény-vallási elv összezavarása *hivatalos hitvallássá* lett”.*

Az ifjúhegeliánusok (Strauss, a Bauer-fivérek, Ruge és mások), az óhegeliánusoktól eltérően, bírálták a feudális rendi önkényuralmat. Beszéltek a rendi kiváltságok eltörlésének szükségességéről, polgári reformokat követeltek; e követelések lényege az volt, hogy a hűbéri tulajdont tőkés tulajdonnal kell felváltani. Az ifjúhegeliánusok fő figyelmüket a feudalizmus legfőbb eszmei támasza, a vallás bírálatának szentelték. Ez kétségtelenül történelmi érdemük, de egyben gyengeségük is, mert érdeklődésüket főként elvont problémákra irányították, s kivonták magukat abból, hogy számos időszerű politikai kérdést felvessenek. „A politika azonban ebben az időben igen süppedékes talaj volt, és ezért a fő harc a vallás ellen irányult.”**

Az ifjúhegeliánusok vezetői, a Bauer-fivérek szerint, az emberi „öntudat” a legfőbb teremtető elv, melyben világosan kifejezésre jutott idealizmusuk. Ám az emberi „öntudatnak” a jobboldali hegeliánusok „világsszellemével” való szembeállítását elvont, idealista formában a fiatal német polgárság követeléseit fejezte ki, amely fellépett a feudális önkény ellen, a személyiség felszabadítása, a régi feudális rendi béklyóktól való megszabadulása védelmében.

Az ifjúhegeliánus irányzat egyik legkiemelkedőbb műve *David Friedrich Strauss* (1808—1874) „Jézus élete” [Das Leben Jesu] című könyve volt, amely 1835—1836-ban jelent meg. A szerző a „szubsztanciaként” fejlődő abszolút szellem hegeli tanításából kiindulva azt állította, hogy a keresztény vallás e szubsztancia terméke, amely az első keresztények mondanévképzésében fejeződött ki, s hogy Jézus közönséges ember. A kereszténység straussi kritikája a szerző idealizmusa ellenére elősegítette az egyházi ideológia elleni harcot.

Az ifjúhegeliánizmus másik képviselője, *Bruno Bauer* (1809—1882) „János evangéliumi történetének kritikája” [Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes, 1840] és „A szinoptikusok evangéliumi történetének kritikája” [Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiken, 1841—1842] című könyveiben a kereszténységet az „öntudat” értelmetlen, fantasztikus megtestesülésének tekintette, és az „öntudattal” helyettesíti a hegeli „abszolút szellemet”, valamint a Strauss-féle „szubsztan-

* *Marx*: Megjegyzések a legújabb porosz cenzúrautasításról. Lásd *Marx—Engels* Művel. 1. köt. Bp. 1957. 11. old.

** *Engels*: L. Feuerbach... Lásd *Marx—Engels*: Válogatott művek. 2. köt. Bp. 1949. 362. old.

ciát". Bauer Strausstól eltérően az evangéliumi elbeszéléseket egyes személyek tudatos kitalálásának mondja.

Bauer és Strauss vitáik ellenére ugyanazon a fokon voltak antimaterialisták. Strauss is, Bauer is, ki-ki a maga módján Hegel rendszerét alkalmazta a teológiára, s továbbra is megmaradt Hegel idealizmusának talaján.

Az ifjúhegeliánusok filozófiai síkon folytatott vitája a csodákról szóló evangéliumi elbeszélések keletkezéséről egy másik vitába torkollott arról, hogy mi a történelmi folyamat fő mozgató ereje. Strauss az „abszolút szellemre” hivatkozva a valóság és az abban rejlő általános emberi eszmények megvalósítására irányuló objektív belső mozgás értelmes jellegét bizonyította. Bauer, ellentétben Strauss-szal, azt bizonyította, hogy csak az „öntudat” értelmes, és ezért „bírálnia” kell a valóságot; a valóságot az teszi értelmessé, hogy benne testesül meg az „öntudat”. Itt tehát az idealizmuson belüli vitáról volt szó.

Az ifjúhegeliánusok körében Bauer nézőpontját fogadták el.

A Bauer-fivérek az „öntudatot” a természettől elszakított abszolútummá alakították át, s ezzel lényegében Hegel „abszolút szellemét” reprodukálták, miközben valójában kiűzték filozófiájából a fejlődés eszméjét. Az ifjúhegeliánusok, miként ez a burzsoá liberálisokra jellemző, a mindenható „öntudatot” egyes „kritikusan gondolkodó személyiségeknek” tulajdonították; a népben viszont a tudatlan, az értelemmel ellenségesen szemben álló tudat megtestesülését látták. „Bauer úrék a proletariátusra, mint kritikátlan tömegre, félvállról tekintettek” — mondotta Lenin.*

Az ifjúhegeliánusok a minden időkben a nép, a dolgozó tömeg fölé emelkedő „kritikusan gondolkodó személyiségek” káros kultuszát hirdették. Tudományellenes, idealista nézetük a társadalomról, mint a „hősök” tevékenységének termékéről nemcsak a burzsoázia, hanem a feudális reakció ideológusaira is jellemző. Ebben a tekintetben nincs elvi különbség az óhegeliánusok és az ifjúhegeliánusok nézetei között. Ezek is, azok is abból a reakciós gondolatból indultak ki, hogy a dolgozók nem lehetnek meg kizsákmányoló osztályok nélkül, ezek is, azok is megvetették a népet. Az ifjúhegeliánusok ily módon akadályozták a tömegek forradalmi harcának fejlődését.

A tömegekkel szembeállított „hősök” kultusza az ifjúhegeliánusok forradalomellenes politikai irányvonalának sajátos elméleti kifejezése volt. Nézeteiket elvont formulákba csomagolták, úgy vélték, hogy felette állnak minden hétköznapi érdeknek. A vallásos tudatot a nép tudatával azonosították, és azt állították, hogy a filozófia és az állam, az alkotó „öntudat” megtestesítői, ellentétbe kerülnek az „értelmetlenség” képviselőivel, a vallással és a néppel. A társadalmi átalakítások útjában a népet tekintették a legfőbb akadálnak. Ebben megmutatkozott az állam iránti babonás tiszteletük és negatív viszonyuk a tömegekhez.

* *Lenin*: Engels Frigyes. Lásd *Lenin Művei*. 2. köt. Bp. 1951. 10. old.

Ami politikai nézeteiket illeti, programjuk a mérsékelt polgári reformok programja volt. Szerintük a társadalmi átalakítások fő feladata: az állam és az egyház szétválasztása.

A társadalmi ellentétek növekedésével, a politikai harcok kiéleződésével és a népi mozgalom megerősödésével az ifjúhegeliánusok egyes kérdésekben bátoratlanul bírálni kezdték az akkori Németország politikai rendszerének egyes oldalait. Mivel azonban egészében a hegeli reakciós államelmélettel értették egyet, az államot az „öntudat” megtestesülésének tekintették, ellenfelei voltak a forradalomnak, amely rémülettel töltötte el őket. A későbbiek során Bruno Bauer Bismarck táborához csatlakozott.

Mindebből világos, hogy az ifjúhegeliánusok, valláskritikájuk ellenére, elméleti vonatkozásban nem lépték át az idealista világnézet kereteit.

A „kritikai kritikusok” spekulatív, elméleti működésüket a történelmi gyakorlat igazi formájának nyilvánították.

Az „öntudat” világtörténelmi szerepét hirdető nagyhangú nyilatkozataik ellenére az ifjúhegeliánusok szemléltetően bizonyították a német liberális burzsoázia politikai erőtlenségét, bátoratlan ellenzékiességét a Németországban fennálló rendszerrel szemben.

Az ifjúhegeliánus filozófia sajátos megnyilvánulása volt *Max Stirner* (1806—1856) idealista elmélete. Stirner „Az egyetlen és tulajdona” [Der Einzige und sein Eigentum, 1844] című könyvében nemcsak a vallást, hanem az államot, a tulajdont, az erkölcsöt is az *Én*, a szubjektív öntudat szüleményének minősítette. Stirner az objektív idealizmusról végleg áttért a szubjektív idealizmusra. A stirneri *Én* („az Egyetlen”) gyakorlatilag a valóság teremtetőjeként jelent meg. Stirner, a kistulajdonát féltő és megtartani igyekvő német kispolgár ideológiáját juttatva kifejezésre, harcos individualistaként lépett fel, aki a fegyelem és a szervezetség nyílt ellensége, ellenfele a kommunizmusnak és híve a „független”, tulajdonos-egoisták szövetsége reakciós utópiájának.

Kinyilatkoztatta, hogy nemcsak a feudális-abszolutista állammal szemben viseltetik ellenséges érzülettel, hanem minden állammal, köztük a demokratikus állammal szemben is. Ilyenformán Stirner az anarchizmus egyik megalapozója volt.

Stirner hangoskodó szereplése a végleg elfajuló, hanyatló ifjúhegeliánizmus utolsó fellobbanása volt.

Marx és Engels „A német ideológiá”-ban feltárták az ifjúhegeliánizmus osztálygyökereit, és megsemmisítő bírálatnak vetették alá. Mint mondták, könyvük célja, „hogy ezeket a bárányokat, akik magukat farkasnak tartják, és akiket mások is annak tartanak, leleplezze és megmutassa, hogy ezek csupán a német polgár képzeiteit bégetik filozófiai hangnemben, és hogy e filozófus magyarázók dicsekvései csupán a valóságos német állapotok siralmasságát tükrözik”.*

A német idealista filozófia az 1848-as forradalom küszöbén végleg zsákutcába jutott, amelyből többé nem talált kiutat.

* *Marx—Engels*: A német ideológia. Bp. 1952. 155. old.

Az ifjúhegeliánizmus képviselői nem tudtak igazi jelszót adni a feudális reakció elleni harc számára.

Osztály- és filozófiai korlátozottsága ellenére az ifjúhegeliánusok felépése bizonyos haladást jelentett a németországi filozófiai gondolat fejlődésében az 1848. évi forradalom küszöbén.

Ugyanakkor az ifjúhegeliánusok, akárcsak az óhegeliánusok, bizonyoságot tettek a német idealizmus és általában az idealizmus elvi tarthatatlanságáról. Súlyos csapást mért a hegeliánizmusra Feuerbach, a volt ifjúhegeliánus, aki a materializmus helyreállításának jegyében támadta a hegeli iskola idealista kiindulópontjait.

2. FEUERBACH MATERIALIZMUSA

Feuerbach a klasszikus német filozófia kimagasló képviselője, a marxizmus előtti időszak egyik legkiválóbb materialistája. Eleinte hegeliánus volt, majd áttért a materializmus álláspontjára, jelentősen tovább fejlesztette a materializmust, és bíráltnak vetette alá az idealizmus és a vallás alapjait. Eszméi nagy szerepet játszottak a haladó német kultúra fejlődésében. Materializmusa gyümölcsözően hatott sok élenjáró gondolkodóra. Az ő eszméinek hatására formálódtak a XIX. század forradalmi demokratáinak nézetei. Feuerbach Marx és Engels egyik közvetlen filozófiai elődje volt.

Ludwig Feuerbach (1804–1872) jogászcsaládból származott. 1823-ban beiratkozott a heidelbergi egyetem teológiai fakultására. Csalódva a teológiában, 1824-ben Berlinbe költözött, és az egyetemen két éven át hallgatta Hegel előadásait.

Feuerbachot már ebben az időszakban sem elégítette ki a hegeli filozófia elvont jellege. Természettudományokkal kezdett foglalkozni. Mindazonáltal ebben az időben még idealista hegeliánus volt. Kezdetben az óhegeliánusokhoz közeledett, de rövidesen szakított velük és Strausszal meg a Bauer-fivérekkel együtt az ifjúhegeliánusok egyik ismert képviselőjévé vált.

1828-ban Feuerbach mint magántanár előadásokat tartott az erlangeni egyetemen. 1830-ban névtelenül kiadta „Gondolatok a halálról és a halhatatlanságról” [*Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*] című munkáját, amelyben a hegeliánizmus álláspontjáról tagadta a lélek halhatatlanságát. Az egyéni halhatatlanság keresztény dogmájával szemben az emberi nem, az egyetemes értelem, az ősi tudat halhatatlanságát ismerte el. Csakhamar ismeretessé vált, ki a szerzője ennek az akkoriban igen bátor műnek. A reakciósök hajszát indítottak Feuerbach ellen, és távoznia kellett az egyetemről.

Miután Feuerbach meggyőződött arról, hogy semmiképp sem maradhat az akadémiai pályán, 1837-ben a thüringiai Bruckberg faluba költözött, ahol megszakítás nélkül 25 évet töltött.

Feuerbachnak e visszavonultsága azonban nem jelentette azt, hogy megbékélt a korabeli német helyzettel. Mivel nem volt politikailag harcos

ember, a Németországban uralkodó társadalmi elnyomás elleni passzív tiltakozás sajátos formáját választotta.

Továbbra is fenntartotta kapcsolatait az ifjúhegeliánusokkal, több munkáját jelentette meg a „Hallei Évkönyvek”-ben. A cenzúra minden úton-módon igyekezett megakadályozni Feuerbach műveinek megjelenését.

A harmincas évek végén különösen élesen kezdte bírálni a teológiát, és a materializmushoz közeledett. 1839-ben „A hegeli filozófia bírálatához” [Zur Kritik der Hegel'schen Philosophie] c. művében szakított az idealista filozófiával. Világnézete fejlődésében ez új, materialista szakasz kezdetét jelezte.

Feuerbach 1841-ben tette közzé „A kereszténység lényege” [Das Wesen des Christentums] című híres könyvét. Ez már a materialista filozófia valódi győzelmét jelentette. A mű, amelyet számos európai nyelvre lefordítottak, rendkívül nagy szerepet játszott a haladó társadalmi gondolkodás történetében. Feuerbach neve a tudatlanság, a babona és az önkényuralom elleni harc jelképévé vált. A reakciók hajszát indítottak a nagy materialista ellen.

Az ezt követő művek — „Előzetes tézisek a filozófia reformjához” [Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie, 1842], „A jövő filozófiájának alapelvei” [Grundsätze der Philosophie der Zukunft, 1843] és „A vallás lényege” [Das Wesen der Religion, 1845] — betetőzték Feuerbach materialista nézeteinek megalapozását, súlyos csapást mértek az idealista hegeli filozófiára és általában az idealizmusra. Feuerbach művei progresszív szerepet játszottak az ateizmus fejlesztésében és a vallás bírálatában.

Feuerbach Goethe szavait idézi: „Ahol jelen van a tudomány, . . . ott nincsen szükség a vallásra.” Innen Feuerbach alapvető, programot jelentő követelménye: „Nem vallásossá kell tenni az embereket, hanem művelni kell őket, terjeszteni kell a műveltséget minden osztály és minden réteg körében . . . ezt követeli az idő szava.”* Itt Feuerbach mint a teológia ellenfele és felvilágosító lép fel.

Az 1848-as német forradalom után Feuerbach továbbra is távol tartja magát az aktív politikai harctól. Nem engedi megválasztatni magát a frankfurti nemzetgyűlés képviselőjévé. Bíráló szemmel nézi a frankfurti nemzetgyűlés megalkuvó többségét, de ugyanakkor távol áll a forradalmi nézőponttól is. A polgári demokratikus köztársaságot tartja az egyetlen olyan államformának, amely megfelel az ember „természetének”, nem ismeri el azonban a gyakorlati forradalmi harcot, és a forradalom időszerűtlenségéről elmélkedik. „Feuerbach nem értette meg a 48-as forradalmat”** — írta Lenin.

Élete utolsó éveiben feltámadt érdeklődése a szocialista irodalom iránt, olvasta Marx „Tőké”-jét, s belépett a német szociáldemokrata pártba.

* *Feuerbach*: Vorlesungen über das Wesen der Religion [Előadások a vallás lényegéről]. Lásd *Feuerbach Művei*. 8. köt. Lipcse 1851. 277. old.

** *Lenin*: Filozófiai füzetek. Bp. 1954. 43. old.

Feuerbach a német burzsoázia legradikálisabb, legdemokratikusabb rétegeinek volt az ideológusa. Ezeknek a rétegeknek szükségük volt az iparra, a technikára, a tudomány fejlődésére, a polgári demokratikus szabadságjogok kivívására, s ezért szükségesnek látták a középkori teológikus világnézettel való szakítást. Jóllehet bírálták a feudalizmust és annak ideológiáját, mégsem léptek az akkori Németország elavult, feudális rendszere elleni forradalmi harc útjára. Ezért van az, hogy ideológusai demokratikus, felvilágosító, nem pedig forradalmi pozíciókból harcoltak a feudális ideológia és a vallás ellen. Ez megmutatkozott Feuerbach világnézetében is.

Feuerbach a művelődést nemcsak a vallásos babona elleni fegyvernek, hanem az egyetemes emberi szabadság és boldogság kulcsának tekintette. Hitt valamennyi osztálynak és rendnek a művelődésen alapuló békés, kulturális haladásában. Ebben Feuerbach nézeteinek polgári korlátozottsága nyilvánult meg.

Feuerbach nagy érdeme, hogy az idealizmus és a teológia elleni harcban visszaállította jogaiba a materialista filozófiát, és a részeg spekulációt — Marx szavai szerint — a józan filozófiával helyettesítette.

Feuerbach meggyőzően bizonyította, hogy a világ anyagi, hogy a természet a tudattól függetlenül, mindennemű filozófiától függetlenül létezik. A természet az az alap, amelyen az ember felnőtt; a természet és az emberen kívül semmi sincsen. A természetet senki sem teremtette, a természet saját magának oka; létezésének alapja önmagában rejlik. Feuerbach e tételei a hegeli idealista rendszer ellen irányultak, amely a természetet a szellem „máslétének” tekintette.

Feuerbach különös figyelmet fordított annak az idealista és vallásos dogmának a megcáfolására, hogy a „lélek” független a testtől. Amikor azt bizonyította, hogy a pszichikum az ember testi felépítésétől függ, a filozófia alapvető kérdését, a tudat és a lét viszonyának kérdését mint az emberi „lélek” és a test viszonyának kérdését fogta fel, és materializmusát antropológiának, embertannak nyilvánította.

Feuerbach filozófiai családfáját a XVII. és XVIII. század materialistáira (Spinoza, Lamettrie, Holbach, Diderot) vezette vissza. Filozófiai fejlődését jellemezve elmondotta, hogy első gondolata isten volt, de hamarosan rájött tévedésére; második gondolata az értelem — a hegeli filozófia demiurgosza volt; harmadik és utolsó gondolata az ember volt — Feuerbach antropológiai materializmusának fő tárgya.

A filozófiai reformok szükségességéről szólva megállapította, hogy a régi filozófia helyére lépő új filozófiának lényegében antropológikus jellegűnek kell lennie. Feuerbach szerint az antropológikus filozófia mindenekelőtt a természettudománnyal lép szövetségre. Ez a szövetség tartósabb, szerencsésebb és gyümölcsözőbb lesz, mint a filozófia és a teológia közti mezeiansz.

Az antropológikus filozófia megkülönböztető vonása az igazság, az egyszerűség és a határozottság legyen — mondotta.

Feuerbach értelmezésében az ember testi, fizikai, térbeli és időbeli

lény, és csak ebben a minőségében rendelkezik a szemlélődés és a gondolkodás képességével. Az idealizmus kettéosztja ezt az egységes lényt azért, hogy konfliktust idéz elő a szellem és a test között, vagy pedig azonosítja az ember lényegét a gondolkodással, a tudattal; az antropológikus filozófia azt állítja, hogy az ember lényege egységes.

Feuerbach állandóan hangsúlyozta az emberi természet egységét és teljességét. Mélységesen meg volt győződve arról, hogy az idealisták minden mesterkedése ennek az egységnek a megbontásán alapul. A gondolkodás, amelyet az idealisták a testtől elszakítva vizsgálnak, náluk az anyagot teremtő isteni erővé változik át.

Feuerbach elvetette a test és lélek dualizmusának teológiai elméletét. „Micsoda határozatlanság, tökéletlenség, micsoda ellentét, micsoda fonák-ság” — kiált fel. Honnan ered a lélek? Ahonnan a szerv, onnan vannak a szerv funkciói is; ezeket nem lehet elválasztani egymástól. A szellem csak elméletileg képzelhető el a testtől elszakítva; a valóságban az előbbi elszakíthatatlan kapcsolatban van az utóbbival, és tőle függ.

Feuerbach filozófiájának antropológikus elve áthidalta a szellem és a test közti szakadékot, amelyet az idealista és dualista filozófia hozott létre. Feuerbach elutasította azt az elsőbbséget, amelyet az idealizmus a tudatnak az anyaggal szemben tulajdonított, a tudatot egy anyagi szubsztátum, az agyvelő különös sajátosságának tekintette, és ilyenformán materialista módon oldotta meg a filozófia alapkérdését. „A gondolkodás — mondotta — igaz viszonya a léthez csak ez: a *lét alany*, a *gondolkodás állítmány*.”**

Ha az antropológiai elvet helyesen alkalmaztuk — mondotta Feuerbach —, feltétlenül eljutunk annak elismeréséhez, hogy a természet, az anyag az egyetlen és valódi szubsztancia, amely az embert létrehozza.

A materialista Feuerbach tanítása szerint az ember testi-lelki egységének reális alapja a test. Vegyük el a személyiségtől testét, és elveszik tőle azt, ami egyesíti, teljessé, egésszé teszi. De mi ez a test? — teszi fel a további kérdést, és így válaszol: az objektív világ része.

Feuerbach a következőképpen fogalmazza meg pontosabban és egészíti ki antropológikus filozófiai elvét: „Az új filozófia az *embert, befoglalva a természetet* mint az ember alapját, a filozófiának *egyedüli, egyetlen és legfőbb tárgyává teszi — az antropológiát tehát, befoglalva a fiziológiát, egyetlen tudománnyá.*”*** A természet és az ember — ez a filozófia igazi tárgya. „Nézzétek meg a természetet, nézzétek meg az embert! Itt szemetekkel látjátok a filozófia misztériumait.”****

A filozófia tárgyának ez az értelmezése közvetlenül a hegeli idealizmus ellen, annak emberfeletti, természetfeletti „abszolút eszméje” ellen irányult. Feuerbach — jegyzi meg Lenin — kiküszöbölte a fizikai természet-

* *Feuerbach: Vorlesungen über das Wesen der Religion.* Lásd *Feuerbach Művei.* 8. köt. Id. kiad. 197. old.

** *Feuerbach: Válogatott filozófiai művek.* Bp. 1951. 197. old.

*** Uo. 258. old.

**** Uo. 198. old.

nek a „pszichikaival” való hegei helyettesítését, a természetet vette alapul minden „helyettesítés” nélkül.*

Feuerbach a természet jellemzése során mindenekelőtt annak anyagi jellegére mutat rá. „... A természet testi, anyagi, érzéki...”** — mondja. Az anyagot nem teremtették, az anyag örök és végtelen. A természet oka magában a természetben keresendő. A természet, az anyag elsődleges, a tudat másodlagos. Nem a természet alapul a szellemen, miként az idealisták gondolják, hanem ellenkezőleg, a szellem alapul a természetben. A természet megelőzte a szellemet. „Az értelemnélküliségtől az ész felé haladni — ez az életbölcsesség útja, ezzel szemben az észről az értelemnélküliség felé haladni — ez egyenesen a teológia örültekházába vezet.”***

Feuerbach a spekulatív filozófia elleni harca során a világról alkotott realista nézetek mellett szállt síkra. Az idealista rendszerek holt sémáival állandóan szembeállította a természetet, mint konkrét, érzékileg észlelhető minőségi lényeket. Éppen az, hogy a természet minőségi sokrétűségét visszahelyezte jogaiba, különbözteti meg Feuerbach materializmusát a régi, XVII. századbeli mechanikus materializmustól. Feuerbach szerint a természet, az anyag nem elvont, mértani mennyiség, mint Hobbesnál, s nem elvont, időn kívül álló és mozdulatlan, mint Spinozánál.

Feuerbachnál a természet sokoldalú, az ember számára elérhető, minden érzékszervvel érzékelhető lényeg. Az anyag elsődleges elemeit nem szabad valamiféle egynemű, semmiféle különbséget sem tartalmazó dolognak gondolni; az ilyen anyag csupán absztrakció. A minőség nélküli lét fantasztikus agyszülemény. Ha tagadom az oxigénnek azokat a sajátosságait, amelyek megkülönböztetik más elemektől — mondotta Feuerbach —, ezzel megsemmisítem létét.

Feuerbach a természet anyagi jellegére utalva a következőket írta: „Természetben az érzéki erők, dolgok és lények összességét értem, amelyeket az ember megkülönböztet önmagától, mint nem-emberieket... Vagy a szó gyakorlati értelmében: természet mindaz, ami az ember számára — a teista hit természetfeletti sugallatától függetlenül közvetlenül, érzékileg életének alapjául és tárgyául szolgál. Természet a fény, az elektromosság, a mágnesség, a levegő, a víz, a tűz, a föld, az állat, a növény, az ember, amennyiben ösztönösen, nem tudatosan cselekvő lény. »Természetben« ennél nem érték semmivel sem többet — semmi misztikusát, semmi ködösét, semmi teológiát.”****

Feuerbach antropológikus elve a materializmus hiányos, korlátozott meghatározását eredményezi. A német materialista túlságosan szűken

* *Lenin*: Materializmus és empíriokriticizmus. Lásd *Lenin Művei*. 14. köt. Bp. 1954. 238. old.

** *Feuerbach*: Vorlesungen über das Wesen der Religion. Lásd *Feuerbach Művei*. 8. köt. Id. kiad. 201. old.

*** *Feuerbach*: Das Wesen der Religion [A vallás lényege]. Lásd *Feuerbach Művei*. 1. köt. Lipcse 1846. 423. old.

**** *Feuerbach*: Vorlesungen über das Wesen der Religion. Lásd *Feuerbach Művei*. 8. köt. Id. kiad. 116. old.

értelmezte a filozófia tárgyát, csupán a szubjektum és az objektum egységének, az *Én* és a *Nem-Én* viszonyának materialista magyarázatára korlátozta és az embert egyoldalúan, mint testi, érzéki, de nem mint társadalmi-történeti lényt vizsgálta.

Feuerbach védelmezte a tér és az idő materialista felfogását, és határozottan elvetette e kategóriák szubjektív, fenomenalista magyarázatát. Téren és időn kívül nincsen anyag. A tér és az idő az anyag létezésének alapformái. Lenin megállapította, hogy Feuerbach, amikor az érzéki világot objektív realitásnak ismeri el, „természetesen elveti a tér és az idő fenomenalista (ahogy Mach mondaná magáról) vagy agnosztikus (ahogy Engels mondja) felfogását is: miként a dolgok vagy testek nem egyszerű jelenségek, nem érzetkomplexumok, hanem érzékeinkre ható objektív valóságok, éppúgy a tér és az idő sem pusztán a jelenségek formája, hanem a lét valóságos, objektív formája”.*

Feuerbach élesen szembeszállt a kantianusoknak azzal az állításával, hogy a természet szükségszerűségét, okságát, törvényszerűségét az emberi értelem alakítja ki. Éppen ellenkezőleg, mondotta, nem az értelem szabja meg a lét, a természet törvényeit, hanem a valóság törvényei egyszerűs mind a gondolkodás törvényei is.

A természetben semmi sem megy végbe természeti szükségszerűség nélkül. A természetben mindent átfogó oksági összefüggés uralkodik. Nincsen a természetben egyoldalú okozat és azt megelőző egyoldalú ok. A természetben minden „kölsönhatásban van, minden viszonylagos, minden egyidejűleg okozat és ok, minden mindenoldalú és kölcsönös . . .”**

„Feuerbach tehát — mondotta Lenin — elismeri a természetben uralkodó objektív törvényszerűséget, az objektív okságot . . . Feuerbachnál a természet objektív törvényszerűségének elismerése elválaszthatatlanul összefügg a tudatunkban tükröződő külső világ, tárgyak, testek, dolgok objektív valóságának elismerésével.”***

Feuerbach élesen bírálta az idealizmust azért, hogy tagadja a szerves természetnek a szerves természetbe, az anyagnak a tudatba való átmenetét. Azt bizonyította, hogy az élet nem származhat más forrásból, csak a természetből. Az élő szervezet nem létezhet a természettel való meghatározott kölcsönviszony nélkül. Ez a kölcsönviszony az élet alapja. Például mi az emésztés, ha nem a külvilág anyagainak vérré, izommá, ideggé való állandó átalakulási folyamata? Feuerbach kifejezésre juttatta azt a szilárd meggyőződését, hogy az élet „természetes” úton keletkezett, hogy az ember keletkezését és létét nem istennek, hanem a természetnek köszönheti. A gondolkodás „csak a természetből” keletkezhett, írta.

* *Lenin: Materializmus és empiriokriticizmus. Lásd Lenin Művei. 14. köt. Id. kiad. 177. old.*

** *Feuerbach: Vorlesungen über das Wesen der Religion. Lásd. Feuerbach Művei. 8. köt. Id. kiad. 129. old.*

*** *Lenin: Materializmus és empiriokriticizmus. Lásd Lenin Művei. 14. köt. Id. kiad. 155. old.*

Feuerbachnál több olyan tételt találunk, amely az élet keletkezéséről alkotott történelmi, evolúciós nézet irányába mutat.

Az idealisták érveit cáfolva Feuerbach azt állította, hogy a természet ma nem azért nem hoz létre életet az élettelen anyagból, mert ez elvileg nem lehetséges, hanem azért, mert a Föld ma nem olyan, amilyen az élet első megjelenése idején volt. Mai formáját „fejlődés és több forradalom” eredményeképpen öltötte. A Föld fejlődésének különböző fokain olyan különféle növény- és állatfajták léteztek, amelyek ma már teljesen eltűntek, mivel eltűntek a létezésükhöz szükséges feltételek, tehát az élet kezdetének, keletkezésének egybe kell esnie e feltételek kialakulásával.

Feuerbach szerint az élet keletkezése nem véletlenszerű, nem elszigetelt aktus; az élet a Földön kialakult meghatározott hőmérséklet, a víz és a levegő meghatározott állapota mellett létrejött egyes vegyi folyamatok szükségszerű eredményeként keletkezett. Ha tehát a természet ma nem hoz létre életet spontán keletkezés útján, ez nem jelenti azt, hogy erre korábban nem volt képes. A Föld minden valószínűség szerint „zoológiai produktív erejét” a nagy geológiai forradalmak idején fejtette ki, „amikor minden erőn és anyagon nagyarányú erjedés, forrongás és feszültség lett úrrá”.^{*} Feuerbach ugyanakkor nem kételkedett abban, hogy az emberi megismerés fejlődése során eljut odáig, hogy megértse az élet keletkezésének bonyolult folyamatát.

Feuerbach nagy történelmi szerepet játszott a materialista ismeretelmélet fejlesztésében. Kant filozófiája, agnoszticizmusa, ismeretelméleti idealizmusa elleni éles harca során a korábbi materialistákhoz viszonyítva sokkal határozottabban fogalmazta meg és állította szembe az idealizmussal a materialista ismeretelmélet alapelveit. A marxizmus–leninizmus klasszikusai Feuerbach számos érvét használták fel később, az idealizmus és az agnoszticizmus ellen. Feuerbach bebizonyította, hogy az anyagi világ nemcsak objektíve létezik, hanem elvileg megismerhető, hogy az emberek képesek helyesen felfogni a valóságot, hogy a filozófiának és a tudománynak az objektív igazság elismeréséből kell kiindulnia.

A materialista Feuerbach bírálta Kantot agnoszticizmusa miatt, bírálta azért, mert abszolút korlátokat állított a megismerés elé. Az emberi megismerés előtt – mondotta Feuerbach – nincsen semmiféle leküzdhetetlen akadály: az emberi megismerés mozgásában mindenható, nem ismer lehetetlent, és fel tudja tárni a természet legrejtettebb titkát. Az emberiség története állandó győzelem a megismerés történelmileg meghatározott korlátaival felett.

Feuerbach az agnoszticizmus és idealizmus elleni harcban a materialista szenzualizmus mellett szállt síkra; bebizonyította, hogy megismerésünk tárgya – az anyagi világ – az emberi tudaton kívül és attól függetlenül objektíve létezik, hogy a megismerés a tárgytól az érzetek felé és az érzetektől a gondolkodás felé halad, hogy a képzetek és eszmék voltaképpen a dolgok visszatükröződései az ember tudatában.

^{*} *Feuerbach: Das Wesen der Religion. Lásd Feuerbach Művei. 1. köt. Id. kiad. 428. old.*

A tudat csak másolat, és az idealista pszichológus ezt a másolatot tekinti eredetinek. Az idealista pszichológia valóságnak tartja a teológiával rokon agyszüleményeit.

Feuerbach nemcsak az idealizmustól határolta el magát, hanem a materializmus vulgarizálótól is; szembeszállt Vogttal és Moleschottal, akik a tudatot egyszerűen anyagi, fizikai és kémiai folyamatnak tekintették. Ami számomra létezik, vagyis, ami szubjektív — mondotta —, az tisztán szellemi, nem materiális, nem érzéki aktus; ami önmagában véve létezik, vagyis ami objektív, az materiális, érzéki aktus. A testi és a „szellemi” viszonyának ez a bizonyos mértékig spinozai értelmezése Feuerbach materialista ismeretelméletének kétségtelen eredménye. A vulgáris materializmus elleni harca során azonban e vulgáris materializmust helytelenül azonosította a materializmussal általában, antropológikus nézeteit pedig szembeállította a materializmussal. Ezért kerülte magát a „materializmus” kifejezést, és azt állította, hogy „az igazság nem a materializmus és nem az idealizmus mellett áll, ... az igazság — az *antropológia* ...”^{*} Ebben kétségtelenül megnyilvánul Feuerbach filozófiájának korlátozottsága, a filozófia „antropológiai elvének” szűklátókörűsége. Az antropológiai elv és a naturalizmus, amelyre Feuerbach oly gyakran hivatkozott, Lenin megállapítása szerint voltaképpen csak „pontatlan, gyenge körülírása a *materializmusnak*”.^{**}

Feuerbach ismeretelméletét áthatja az a mély, optimista meggyőződés, hogy az emberi értelem képes megismerni a természet valamennyi jelenségét.

A természet, írta Feuerbach, egyáltalán nem zárkózik el az ember elől, ellenkezőleg, erőnek erejével, szinte „szemérmetlenül” ráerőszakolja magát. A valóságos tárgyak és tulajdonságaik éppúgy érzékelhetők, mint a levegő, amely szabadon hatol be a szájon, az orron és testünk minden pórusán. Igaz, a valóságnak igen sok oldalát és tulajdonságát még nem ismerjük, de vajon lehet-e ebből arra következtetni, hogy azok elvileg megismerhetetlenek? „Az embernek éppen annyi érzéke van, amennyi elengedhetetlen ahhoz, hogy a világot teljességében, a maga egészében felfogja.”^{***} Lenin a következő megjegyzést fűzi Feuerbach materialista ismeretelméletének ehhez a helyes tételéhez: „Ha az embernek több érzéke volna, vajon több dolgot fedezne-e fel a világon? Nem.”^{****} A materialisták úgy vélik, hogy azt, amit mi még nem ismertünk meg, megismerik majd utódaink.

A megismerés kezdeti, első foka az érzékelés — mondotta Feuerbach. Az érzékelés Feuerbachnál mint materialistánál az embernek a külvilág-

^{*} *Feuerbach*: Wider den Dualismus von Leib und Seele, Fleisch und Geist [A test és lélek, a hús és a szellem dualizmusa ellen]. Lásd *Feuerbach* Művei. 2. köt. Id. kiad. 363. old.

^{**} *Lenin*: Filozófiai füzetek. Id. kiad. 60. old.

^{***} *Feuerbach*: Vorlesungen über das Wesen der Religion. Lásd *Feuerbach* Művei. 8. köt. Id. kiad. 163. old.

^{****} *Lenin*: Filozófiai füzetek. Id. kiad. 51. old.

gal való kapcsolatát fejezi ki. Feuerbach filozófiáját „nyíltan érzéki filozófiának” nevezte, az érzékiség jogaiba való visszaállításának tekintette, és a német idealisták spekulatív rendszerei elleni harcban az érzékiség igazi és tudományos természetéről beszélt.

Feuerbach szerint az érzékelés nem szakítja el az embert a külvilágtól, hanem összefűzi vele, mert annak eredménye, hogy a külvilág hat az emberre. Hogyan fedezheti fel általában az ember saját érzékeléseit, ha rajta kívül nincsen semmi, ami reális?

Feuerbach fellépett az elvont, elméleti gondolkodás szerepének eltűlése, az érzékeléstől való elszakítása ellen, de ugyanakkor nem tagadta és nem becsülte le az absztrakció szerepét, mint egyes marxizmus előtti materialisták. Ha elméleti gondolkodásra nem volna szükség, jegyezte meg szellemesen, akkor az állatok is fizikusok lennének.

„A természet könyvét érzékeinkkel olvassuk, de nem érzékeinkkel értjük meg.”* A tapasztalati, érzéki megismerés korlátozott, mert egyes, egyedi jelenségekkel van dolga. Az értelem szerepe, hogy összekapcsolja azt, amit az érzékek szétapróztottan, elkülönülten ábrázolnak.

Feuerbach, ellentétben Kanttal, kiküszöbölte az érzéki szemlélet és az értelem dualizmusát. Szerinte az értelem a megismerésnek nem önálló forrása; az értelem valamennyi elvét és kategóriáját a tapasztalathól meríti. Amikor az ember a gondolkodás fókára emelkedik — mondja Feuerbach —, egyáltalán nem jut el valamilyen más földöntúli, szellemi világba, hanem ugyanannak a földnek a talaján marad.

Nem szabad elfelejtenünk, hogy Feuerbachnál a megismerés szubjektuma az ember általában, függetlenül a konkrét történelmi és társadalmi viszonyoktól. Számára ez az ember mindenekelőtt szenvedő, nélkülöző, érző lény. Az élet abban áll, hogy éljünk, érezzünk, kifejezzük érzéseinket — állította. Az ember szemben áll a külvilággal, csak passzívan tükrözi annak hatását. A szubjektum (az ember) és az objektum (a természet) egységében az előbbi olyan elem, amely passzívan alárendeli magát az utóbbinak.

Feuerbach nem értette meg, hogy az ember függ a társadalmi viszonyoktól: azt sem értette, hogy az ember termelési eszközei révén tevékenyen hat a természetre, módosítja, szükségleteinek megfelelően átalakítja azt. Feuerbach az emberek gyakorlati tevékenységének vizsgálata nélkül nyilatkozott az érzékek tevékenységéről; ahelyett, hogy megvizsgálta volna az emberek érzéki-gyakorlati tevékenységének történelmi eredményeit, a társadalom történelmi formáját figyelmen kívül hagyva, általában véve az ember érzéki szükségleteinek kielégítéséről beszélt. Ebben világosan megmutatkozott Feuerbach filozófiájának szemlélődő jellege.

Igaz, Feuerbach úgy vélte, hogy az elszigetelt egyéni tudat egyáltalában nem elégséges. Miként a testi lény, ugyanúgy a szellemi lény születéséhez is két ember szükséges, „én” és „te”. Amikor Feuerbach így vélekedett, túllépett a metafizika szűk korlátaiban, s a szubjektum és

* *Feuerbach Művei*. 1. köt. Id. kiad. 423. old.

objektum viszonyának dialektikus értelmezéséhez közeledett, de nem tudta feltárni a megismerés társadalmi-történeti alapjait.

Feuerbach ismeretelmélete éppúgy, mint egész materialista tanítása, szemléleti jellegű. A megismerést a társadalmi gyakorlattól, az objektív valóság forradalmi átalakításától függetlenül, csupán szemléletnek tekintette, eleinte érzéki, később értelmi szemléletnek.

Feuerbach ismeretelméletének egy másik, nem kevésbé lényeges hiányossága abban állt, hogy szemlélete a megismerés kérdésében történelmietlen volt. Az érzékeléstől az értelemhez való átmenetet tisztára mennyiségi kérdésként fogta fel. Számára a gondolkodás a „sok” észlelése, az érzékelés pedig az egyedinek, az egyesnek az észlelése. Feuerbach nem értette meg az érzékelés és az elméleti gondolkodás közti kölcsönös dialektikus kapcsolatot. Nem tudta történetileg megközelíteni a megismerés szubjektumát, az embert, mert nem látta, hogy az ember megismerő tevékenységének alapja a társadalmi termelés.

Feuerbach nézőpontjából a filozófia nem arra szolgál, hogy a világ megváltoztatásának útjait elméletileg megalapozza, hanem csak arra, hogy megmagyarázza azt, ami van; a megismerés főleg az emberi tudásvágy eredménye, nem pedig a gyakorlati szükségleteké.

Feuerbach az igazság kritériumának az ősi tudatot, más szóval az újonnan szerzett ismeretek és az emberiség által már korábban elsajátított ismeretek összessége közti összhangot tekintette. Az igazság kritériumának ilyesféle felfogása végső soron idealista jellegű, és nem ad tudományos feleletet az igazság kritériumának kérdésére.

Marx „Tézisek Feuerbachról” [Thesen über Feuerbach, 1845] című híres munkájában megjegyzi, hogy minden eddigi materializmusnak, Feuerbach materializmusát is beleértve, az a fő fogyatékosága, hogy szemlélődő, s megállapítja, hogy Feuerbach nem értette meg a „forradalmi”, a „gyakorlati-kritikai” tevékenység jelentőségét.

Feuerbach materialista ismeretelmélete azonban, minden szemléleti jellege ellenére, a maga idejében igen nagy történelmi szerepet töltött be az idealizmus és az agnoszticizmus elleni harcban.

Feuerbach megcáfolhatatlanul bebizonyította az idealizmus és a vallás eszmei rokonságát, feltárta a vallási képzetek ismeretelméleti gyökereit. Az idealizmusnak és éppígy a vallásnak az a logikai forrása, hogy elszakítja a gondolkodást az érzéki, konkrét léttől. Az absztrahálásnak és általános fogalmak alkotásának folyamatát úgyesen felhasználja az idealizmus, amely elválasztja, elszakítja az általános eszméket és fogalmakat érzéki, materiális alapjuktól, és önálló lényegekké változtatja azokat.

A vallás és az idealizmus nem éri be azzal, hogy önálló jelentőséget tulajdonít az eszméknek. Az idealizmusra és a vallásra egyaránt jellemző, hogy elsődlegesnek vallja az elvontat, a nem-érzékit, a nem-testit. Az idealizmus is, a vallás is, amely az emberi eszmét független szubsztanciává változtatja, abból mint isteni, mindenható elvből vezeti le az egész konkrét, tapasztalati világot. Az idealizmusban éppúgy, mint a teológiában, a természet visszajára van fordítva. Isten létének kérdése „csupán az a

kérdés — jegyezte meg Feuerbach —, hogy vajon *önálló* léte van-e egy általános fogalomnak”.*

A vallás és az idealizmus — mondotta Feuerbach — egymást védelmező és támogató szövetségesek. A vallás az idealizmus igazolása, és megfordítva. A teológus hite isten létezésében nem más, mint érvelés isten mellett, a vallás spekulatív, filozófiai megalapozása. „Ha tagadjátok az idealizmust, nos, tagadjátok istent is! — követelte Feuerbach. — Csak isten az idealizmus megteremtője.”**

Hegel filozófiáját Feuerbach az idealista filozófia csúcspontjának és betetőzésének tekintette. A hegeli idealizmus feuerbach-i bírálata kétségtelenül egyik legjelentősebb eredménye volt a Marx előtti materialista filozófiának. Feuerbach világosan megmutatta, hogy Hegel az egyéni értelemnek abszolút és független lényeggé való változtatása érdekében a tudatot nemcsak a tárgytól szakítja el, amelyeknek tükröződése, hanem magától az embertől is, aki nélkül teljességgel elképzelhetetlen. Hegel abszolút szelleme — mondotta Feuerbach — véges (emberi), de az embertől elvonatkoztatott és elkülönített szellem.

A hegeli abszolút eszmének „máslétévé”, természetvé váló átalakítási folyamata, Feuerbach szerint, csupán filozófiai magyarázata annak a vallásos eszmének, hogy a természetet isten teremtette. Hasonlóan ahhoz, ahogyan mindaz, ami a Földön létezik, a hívő nézőpontjából a teológia egén van, Hegel szerint mindaz, ami a természetben létezik, a logika egén megy végbe. Hasonlóan ahhoz, ahogyan a teológiában minden kétszer történik — absztrakt, fellegeken túli és konkrét, földi formában, ugyanúgy a hegeli filozófiában minden kétszer ismétlődik — először mint a logika tárgya, azután pedig mint a természetfilozófia és a szellemfilozófia tárgya.

Hegel tanítása Feuerbach szerint a teológia történetének logikai folyamattá váló átalakítása. A hegeli filozófia — mondotta a német materialista — a teológia utolsó menedékhelye és támasza; a hegeli abszolút szellem — a vallástudomány elhaló szelleme. Hegel filozófiája utolsó kísérlet volt a kimúlóban levő kereszténység újjáélesztésére.

Feuerbach élesen bírálta Hegelnek azt az állítását, hogy filozófiájában az emberiség eljut az abszolút igazság megismeréséhez. Hogyan valósulhat meg az egész emberi nem egyetlen individuumban, a művészet egyetlen művészen, a filozófia egyetlen filozófusban? „Csak a maguk összességében ismerik meg az emberek a természetet...”*** — idézi Feuerbach Goethe szavait. A nemnek egyetlen individuumban való megtestesülése a világ végét jelentené.

Feuerbach megállapította, hogy a hegeli idealizmus a teológiával és a miszticizmussal rokon. Ez, mint már említettük, Feuerbach érdeme.

* *Feuerbach: Vorlesungen über das Wesen der Religion.* Lásd *Feuerbach Művei.* 8. köt. Id. kiad. 154. old.

** *Feuerbach: Válogatott filozófiai művek.* Id. kiad. 223. old.

*** *Feuerbach: Zur Kritik der Hegel'schen Philosophie* [A hegeli filozófia bírálatahoz]. Lásd *Feuerbach Művei.* 2. köt. Id. kiad. 189. old.

Feuerbachnak azonban nem sikerült kijelölnie Hegel történelmi helyét a filozófiai gondolat fejlődésében.

A hegeli idealizmus feuerbach-i kritikájának progresszív jelentősége mellett elvont-naturalista jellege volt, minthogy Feuerbach Hegel filozófiájában csak a gondolkodó tévelygését látta, aki nem szakított a világról alkotott naiv, vallásos elképzeléssel.

Feuerbach nem ismerte fel Hegel filozófiájának haladó oldalát, dialektikájának „racionális magvát”. Eleve elutasította a hegeli idealista dialektikát, s így nem vetette fel és nem vethette fel materialista dialektikává való átalakításának kérdését.

A törvényszerűséget, a szükségszerűséget és az okságot a metafizikus materializmus szellemében magyarázta. Nem látta a természeti jelenségek dialektikus kölcsönhatását, nem értette meg a bennük rejlő ellentmondásokat. Feuerbach szerint az ellentétes meghatározások egysége csak az absztrakcióban valósulhat meg.

Feuerbach úgy vélte, hogy ha az anyagi világban objektív ellentmondások léteznének, ez lehetetlenné tenné a mozgást, a változást. Itt nyilvánvalóan ellentmondásba került a társadalmi élet reális alakulásával, a tudomány fejlődésével. A fejlődés metafizikus koncepciójával állunk szemben, amely kiüzi az ellentmondásokat, a természeti és társadalmi fejlődés folyamatát csupán fokozatos, tisztán mennyiségi változásokra, a korábban már ténylegesen létezőnek kibontakozására korlátozza.

Feuerbach komoly szerepet töltött be a „fiziológiai” idealizmus német iskolája elleni harcban.

A „fiziológiai” idealizmus neves képviselője, *Johannes Müller* (1801 – 1858) német természettudós, megfogalmazta „az érzékszervek specifikus energiájának törvényét”, amely szerint az érzékszerv bármely ingerre csak a reá jellemző érzékelés-fajtával válaszol. Müller e törvényt a kantianizmus álláspontjáról magyarázta. Abból a tényből, hogy az érzékszervek a külvilág bármely ingerére csak a reájuk jellemző speciális érzetekkel válaszolnak, azt a helytelen következtetést vonta le, hogy az érzékelés nem szolgálhat a külvilág megismerésének forrásául, mert a külvilág hatására az érzékszervek reakciójának jellege nem a külső ingerforrástól függ, hanem az érzékszervek saját specifikus energiájától. Müller szerint az érzéketek alapján csak saját érzékszerveink állapotát ítéltethetjük meg, de nem kapunk képet a külvilág tárgyainak és jelenségeinek objektív tulajdonságairól, amelyeknek az érzékszervekre való hatását az érzékelés közvetítette. A fény, a sötétség, a színek, a hang, a hő, a hideg, a különféle szagok és ízek — egyszóval mindaz, amit öt érzékszervünkkel érzékelünk, mondotta Müller — nem a konkrét dolgok valóságos tulajdonsága, hanem csupán érzékeink minősége.

Lenin a következőket írta: „1866-ban L. Feuerbach rátámadt Johannes Müllerre, a modern fiziológia híres megalapítójára, és »fiziológiai idealistának« nevezte... Ennek a fiziológusnak idealizmusa abban állt, hogy amikor érzékszerveink mechanizmusának jelentőségét érzeteinkhez való viszonyuk szempontjából tanulmányozta és rámutatott például arra,

hogy a fényérzetet a szemre gyakorolt különböző hatások idézik elő, ebből hajlandó volt arra következtetni, hogy érzeteink nem az objektív valóság képmásai. Feuerbach rendkívül éles szemmel állapította meg a természetbúvárok egyik iskolájának „fiziológiai idealizmusra”, vagyis a fiziológia bizonyos eredményeinek idealista értelmezésére hajló tendenciáját. Később a reakciós filozófia hosszú időn át kiaknáztta a fiziológiának a filozófiai idealizmussal, főleg a kantianus irányú idealizmussal való „összefüggését.”**

Feuerbach a szubjektív idealizmussal ellentétben azt állította, hogy „érzetem szubjektív, de alapja vagy oka (Grund) objektív” s hogy „víz nélkül nincs a víz érzete, főképp nincs a víz iránti szükséglet érzete”.** Feuerbach bírálta a filozófusok és a „fiziológiai idealisták” szubjektív idealista elképzeléseit.

„S hogy ezek az érzetek — írta — éppúgy, mint tárgyak — a hang, a fény — csak szubjektívek, csak az idegek vagy az agy affekciói — ezt nemcsak a filozófusok állítják és bizonyítják, hanem a mai fiziológiai idealisták is.” Teljesen közömbös — mondja például Johannes Müller „A látás összehasonlító fiziológiájához” című munkájában —, hogy „az ingerek milyen módon hatnak az érzékekre; hatásuk is mindig maguknak az érzékeknek az energiája”.*** Feuerbach nevetségesnek találja ezt az elképzelést, és ezt írja: „Az ideg-fény a napfény nélkül — ez éppolyan, mint az Én Te nélkül, a nő férfi nélkül, vagy megfordítva.”****

Feuerbach élesen bírálta a vallást. A vallás, különösen a keresztény vallás bírálatával közvetve súlyos csapást mért az akkoriban uralkodó feudális politikai viszonyokra.

A vallás bírálatának elengedhetetlen feltétele — mondotta — annak tagadása, hogy az emberben valamiféle veleszületett vallásos érzés van. Ha elfogadnánk azt az állítást, hogy a vallásos érzés velünk született, akkor el kellene ismerni, hogy az emberben létezik a babonának, a tudatlanságnak és a renyheségnek egy külön szerve. Az ember azonban nem rendelkezik egy külön szervvel a vallásos érzés számára. A vallás a történelmi fejlődés során keletkezett.

Másfelől — folytatta Feuerbach — nincsen igazuk azoknak, akik úgy vélik, hogy a vallás véletlen jelenség, és nincsenek mélyenfekvő alapjai. Ha ezt a nézetet elfogadnánk, a vallás elleni harc teljesen érdektelenné válna. A vallásos illúziókat és tévelygéseket csak akkor yethetjük alá komoly tudományos bírálatnak, ha elismerjük, hogy ezeknek reális okai vannak az emberi életben.

A vallásos nézetek gyökerét Feuerbach szerint az emberek életkörülményeiben és ezeknek az emberi tudatban való sajátos visszatükröződésében kell keresni. Kutatásai során azonban nem fordított kellő figyelmet

* *Lenin*: Materializmus és empiriokriticizmus. Lásd *Lenin* Művel. 14. köt. Id. kiad. 315—316. old.

** *Feuerbach*: Összes művei. 10. köt. Stuttgart 1911. 221. old.

*** Uo. 223. old.

**** Uo. 224. old.

a vallást létrehozó konkrét történelmi körülmények elemzésére, hanem csupán a vallásos elképzelések antropológiai és pszichológiai alapjait igyekezett feltárni. Ugyanakkor előrebocsátotta, hogy módszerét nem szabad összetéveszteni a szubjektivisták módszerével. Feuerbach, a szubjektivistától eltérően, nem az ember pszichológiai élményét tekintette a vallás végső alapjának.

Feuerbach azokkal a hatásokkal igyekezett magyarázni a vallás lényegét, amelyeket a természeti jelenségek váltanak ki az emberből. Ezek a jelenségek azonban nem az ember pszichikumában való teljesen azonos, hű tükröződésük folytán válnak a vallás tárgyává. A természet — mondotta Feuerbach — csak matériát, anyagot szolgáltat az isten eszméjéhez, a formát azonban, amelyben ezt a nyersanyagot isteni lényeggé alakítja, a fantázia, a képzelőerő szüli. Ezért a képzelőerőt tartotta a vallás „elméleti” okának vagy forrásának.

A vallásos képzelőerő jellemző sajátossága — mondotta Feuerbach —, hogy a függőség érzésével kapcsolatos, a szó legtagabb értelmében, amely felöleli nemcsak a félelem érzését, hanem a szeretet, a hála, a tisztelet stb. érzését is. Végül a függőségi érzés másik oldalát az egoizmusban látja, vagyis abban, hogy az ember szükségleteinek kielégítésére boldogságra törekszik. Feuerbach, akit az antropológiai elv vezetett, a vallásos titok megfejtését az ember „természetében”, elvont kívánságaiban, törekvéseiben és szükségleteiben kereste.

A képzeletnek a vallás forrásaként való működése, Feuerbach további jellemzése szerint, abban nyilvánul meg, hogy a természeti jelenségekbe belevetíti azokat az erőket, törekvéseket, szenvedélyeket, amelyek valójában az ember sajátjai. Az ember csak annyiban isteníti a természetet, amennyiben azt emberiesíti. A vallás csak azt a reálisan nem létezőt ábrázolja, amit a fantázia átvisz magából egy érzéki tárgyra. A vallásban — mondotta Feuerbach — a szem arra szolgál az embernek, hogy ne lásson és reménytelenül vak legyen, az értelem arra, hogy ne gondolkozzék és reménytelenül ostoba legyen.

Feuerbach az ember közös pszichofiziológiai sajátosságaiban, vagyis magában az antropológiában igyekezett magyarázatot találni az ősi vallás, valamint a „szellemi” vallás, a kereszténység eredetének kérdésére. Az ősember elképzelésének tárgya a természet volt. Istene konkrét, fizikai jellegű: fa, kő, fém vagy más testi ábrázolásban személyesül meg. A pogányoknak „nemzeti” isteneik voltak. A pogánnyal ellentétben a keresztény egyetlen „egyetemes” istent teremt. A keresztény isten azonban, absztrakt jellege ellenére, Feuerbach szavaival, ugyanúgy az embertől származik, mint a pogány isten. A pogány szükségletei és kívánságai „korlátozottak”, és korlátozott politeisztikus isteneket hoztak létre; a kereszténynek viszont „korlátlan” szükségletei és kívánságai voltak, amelyek korlátlan, monoteista istent szültek.

Feuerbach azt állította, hogy a vallásos hitet meghatározó végső alapot az ember szükségletei és a kívánságai alkotják, s ez a nézete a társadalmi élet idealista magyarázatához vezette. Nem tudta helyesen

megoldani a vallás keletkezésének és történelmi fejlődésének kérdését.

Feuerbach a reá jellemző, alapvető absztrakt antropológiai következtetések mellett azonban más magyarázatot is ad arra vonatkozóan, hogy milyen okok idézték elő a pogányságról a mai vallásokra való áttérést. Ezek a magyarázatok történelmi jellegűek.

Feuerbach a mai „szellemi” vallások keletkezését a társadalmi élet bonyolultabb szervezetével igyekezett összefüggésbe hozni. A „szellemi” vallások formáját magukéva tevő népek életében a természet erői mellett — mondotta — egyre nagyobb jelentőségre tettek szert a társadalmi erők, a politikai és erkölcsi erők, a törvény, a közvélemény ereje, a becsület, az erény. A természet hatalma az ember felett egyre inkább háttérbe szorul, s átadja helyét a társadalom erkölcsi, politikai és polgári hatalmának. A pogány állandóan érezte a természettől való függőségét, a „szellemi vallás” embere viszont állandóan felismeri a társadalmi erőktől való függőségét.

A Nap fénye — folytatja Feuerbach — annyira elvakítja a természet rabját, hogy mindennap a Napot imádja, a politikai rab annyira elvakul a királyi korona fényétől, hogy térdre hull előtte, mint valami isteni erő előtt, amelytől egész léte függ. A rab számára az úr és az isten azonos fogalmak. A keresztény számára a király is isten, legalábbis a földön az.

Ha a keresztény elméletben meg is van győződve arról, hogy az uralkodó isten helytartója, a valóságban az istennek mint a világ egyedüli kormányzójának eszméje csak akkor születik meg, amikor az ember annyira behódol a földi uralkodónak, hogy az a leghatalmasabb lénynek tűnik előtte. Uralkodó egy van, tehát isten is csak egy létezik. Nem isten teremtette az embert — fejezi be Feuerbach —, hanem az ember alkotta meg az istent.

Mindannak ellenére, hogy Feuerbach effajta kijelentéseiben néha-néha történelmi szempontok is mutatkoznak, ő a vallást antropológiai szemszögből vizsgálja, és ezért elkerülhetetlenül történelmen kívüli kategóriává változtatja. Minthogy elvontan, naturalista módon fogja fel a vallás lényegét, a valláshoz való viszonya felemás, ellentmondásos. Egyfelől azt állítja, hogy a vallásos érzés az embernek nem vele született tulajdonsága; másfelől igyekszik megfélemlíteni a vallásos hiedelmek erkölcsi magvát. A vallást az ember érzéki természete leglényegesebb megnyilvánulásának tekinti. Minthogy pedig az érzékiséget tartja a társadalmi kapcsolatok fő formájának (amelyet többnyire a nemek kölcsönös viszonyából vezet le), a vallást is a társadalmi kapcsolatok egy bizonyos formájaként fogja fel. Emellett Feuerbach, miként Engels megállapította, etimológiai fogást alkalmazott: abban, hogy a „vallás” (religio) szó a latin „religare” szóból ered, és eredetileg köteléket jelent, Feuerbach a vallás „igazi” rendeltetésére vonatkozó útmutatást látott.

Feuerbachnál a vallás szerepének eltűlése arra vezetett, hogy a vallást a történelmi fejlődés legfőbb erejévé tette, és a történelmi korszakokat a vallás fejlődése alapján különböztette meg egymástól.

Feuerbach, aki azt hirdette, hogy meg kell szüntetni a fennálló vallásokat, ugyanakkor egy „isten nélküli”, különleges vallás megteremtéséről beszélt, amelynek középpontjában maga az ember állna. Az ember és az emberi érzések „elistenesítését” hirdette, sokat beszélt a nemek közti kapcsolatok szentségéről, s azt hirdette, hogy „az embernek az ember az istene”. Feuerbach, aki nem látta az osztályellentéteket, a dolgozók elnyomását kora társadalmában, az emberi lényeknek minden egyénben, minden korszakban, minden országban való isteni egységéről fantáziált. Igaz ugyan, hogy később, Marx és Engels hatására említést tett az angliai munkásosztály embertelen életkörülményeiről. Feuerbach azonban nem tudta megmagyarázni a környező társadalomban uralkodó társadalmi egyenlőtlenségeket, ellentmondásokat, harcokat.

„Ha a teológiát lesüllyesztem az antropológiához, az antropológiát felemelem a teológiához...”* — hirdette Feuerbach. Feuerbach efféle állításai az idealizmusnak tett engedményt jelentettek, ő maga pedig — Engels kifejezésével — olyan emberhez hasonlított, aki a modern vegytant tekinti az igazi alkímiának.**

Feuerbach nem adott helyes választ a vallásos hiedelmek keletkezésének és lényegének kérdésére. Nem látta a vallás társadalmi és osztálygyökereit, a vallás kapcsolatát a társadalom fejlődésének bizonyos antagónisztikus jellegével, az embernek ember által való elnyomásával. Marx Feuerbachról szóló hetedik tézisében ezt írja: „Feuerbach tehát nem látja, hogy a »vallásos lelkület« maga is *társadalmi termék*...”*** Feuerbachnak nem sikerült a vallás bírálását, az „ég” bírálását a „föld” bírálátává, a jog, a politika és általában a burzsoá társadalmi viszonyok bírálátává változtatnia.

Mindazonáltal, valláskritikája minden korlátozottsága ellenére, az akkori németországi viszonyok között kétségtelenül igen haladó jelenség volt, s fontos szakaszt jelentett a materializmusnak és az ateizmusnak az idealizmus és a vallás elleni harcában.

Feuerbach a morálról szóló tanítását szintén az antropológia bázisára építette. Úgy vélte, hogy minden emberi megnyilvánulás mögött a boldogságra való törekvés áll. Az ember igyekszik elérni azt, ami jó neki, s kerüli azt, ami számára kellemetlen. A jó az élvezet, az öröm, a lelkesedés érzését váltja ki belőlünk; a rossz — a fájdalom, a bánat, a veszteség, a lealázottság érzéseit. Feuerbach szerint tehát a morál első feltétele az érzet. „Az érzet hangja — ez az első kategorikus imperativusz.”**** Ahol nincsen érzet, ott nincsen különbség a boldogság és a boldogtalanság, az öröm és a bánat, a jó és a rossz között, ott nincsen morál.

A német moralisták, s különösen Kant — mondotta Feuerbach —,

* Feuerbach: Das Wesen des Christentums. Berlin 1956. 1. köt. 22. old.

** Engels: L. Feuerbach... Lásd Marx—Engels: Válogatott művek. 2. köt. Id. kiad. 374. old.

*** Marx: Tézisek Feuerbachról. Lásd Marx—Engels: Válogatott művek. 2. köt. Id. kiad. 401. old.

**** Feuerbach: Összes művei. Id. kiad. 10. köt. 288. old.

sokat fáradoztak azon, hogy elválasszák az erkölcsöt az ember boldogságra való törekvésétől. Feuerbach az aszketikus, álszent vallásos morállal szembeállította azt a morált, amely az embernek szükségletei kielégítésére és egyéni boldogságának elérésére irányuló törekvésén alapul. Ez egoista morál — mondotta Feuerbach —, de egyben „egészséges, egyszerű, egyeneslelkű és becsületes morál, izzig-vérig emberi morál, nem pedig fantasztikus, álszent, csak látszólag szent morál”.*

Amikor Feuerbach azt bizonyította, hogy a morálnak az ember szükségletei kielégítésére, boldogságának kivívására irányuló törekvésén kell alapulnia, távol állt a durva egoizmustól. Megkülönböztette az erkölcs alapjául szolgáló egoizmust az önző egoizmustól. Az „egoizmus” szót, mondotta, nem a szokásos értelemben használja, ez a szó filozófiai elvként szerepel. Feuerbach azt tartotta, hogy ez a fajta egoizmus nem mond ellent az emberek társadalmi érdekeinek.

Az individuális, csupán önmagunk számára elgondolt morál merő fikció — mondotta — ott, ahol saját „énemen” kívül semmiféle „te” sincsen, ahol nincsen más ember, ott szó sem lehet morálról. Az igazi morál „nem ismer semmiféle saját boldogságot mások boldogsága nélkül, nem ismer és nem akar ismerni semmilyen elszigetelt boldogságot, amely elkülönült és független más emberek boldogságától. Az igazi morál csak testvéri, közös boldogságot ismer.”**

Feuerbach meg volt győződve arról, hogy az egoista cselekedet, amely magából az ember lényegéből fakadó szükségletek kielégítésére irányul, egyúttal altruista tett is lesz, vagyis olyan tett, amely az általános boldogságot biztosítja.

Ámde hogyan érvük el az egyéni és a társadalmi érdekeknek ezt a harmóniáját, a kötelesség és a boldogság e harmóniáját? Feuerbach antropológiai elvéhez híven úgy vélte, hogy a morál az emberek egymás iránt érzett szeretetére épül. „Antropológikus” moráljából kiindulva a társadalmi egyenlőtlenségeket az „igazi” emberi természettől való véletlenszerű elhajlásnak tekintette. Feuerbach a társadalmi egyenlőtlenségei, a társadalmi rosszat, az osztályharcot valamiféle véletlenné degradálta, amely a felvilágosítás útján és az új vallás — az „én” és a „te” közti szeretet meghonosítása révén kiküszöbölhető. Úgy képzelte, hogy az ilyen „szeretet-morál” segítségével le lehet küzdeni a társadalmi igazságtalanságot.

Feuerbach etikája tökéletesen elvont. Teljesen elszakad a társadalmi élet ellentmondásainak egész bonyolultságától, az osztályharcától, a történelmi folyamattól. Kiindulópontja a történelmen kívül álló, az osztályok felett álló, változatlan „természetű” ember. Feuerbach etikája „minden időre, minden népre, minden állapotra érvényes akar lenni, és éppen ezért soha és sehol sem alkalmazható”.***

* Feuerbach: Összes művei. Id. kiad. 10. köt. 276. old.

** Uo. 273. old.

*** Engels: L. Feuerbach ... Lásd Marx—Engels: Válogatott művek. 2. köt. Id. kiad. 380. old.

Bármily ésszerűek is Feuerbach ellenvetései az álszent spekulatív idealista etikával szemben, magának Feuerbachnak az etikája csupán az általános szeretet hirdetésével igyekezett megújítani a társadalmat. Nem szabad elfelejtenünk, hogy Feuerbach akkor hirdette a szeretetet, amikor már javában folyt az osztályharc a proletariátus és a burzsoázia között. Ez az oka annak, hogy a marxizmus—leninizmus megalapítói oly negatívan értékelték Feuerbach etikai nézeteit. „... A szeretet — írta Engels — mindehol és mindig az a varázsszer, amelynek Feuerbachnál a gyakorlati élet minden nehézségén át kell segítenie, és ezt oly társadalomban, amely homlokegyenest ellentétes érdekű osztályokra bomlik. Ezzel a filozófia elvesztette forradalmi jellegének utolsó maradványait is és csak a régi litánia marad meg: Szeressétek egymást, omoljatok nemi és osztálykülönbség nélkül egymás karjaiba — merüljete az általános kiengesztelődés mámorába!”*

Az „egyetemes szeretet” hirdetése Feuerbach műveiben, az erkölcsről szóló tanítása lényegében elvonták a dolgozókat a tőkés társadalom elleni forradalmi harctól. „Feuerbach erkölce a mai tőkés társadalomra van szabva, akármily kevéssé akarta vagy sejtette is ezt maga Feuerbach.”**

Feuerbach etikai tanítása kedvezőtlenül befolyásolta Németországban a múlt század 40-es éveiben a szocialista mozgalmat. Karl Grün és más német, úgynevezett „igazi szocialisták” Feuerbach nyomában általános szeretetet és békét hirdettek, az elnyomók elleni osztálygyűlölet ellen léptek fel, és elvetették a forradalmi harcot.

Feuerbach nem tudta kiterjeszteni a materializmust a társadalmi élet magyarázatára, „felülről” idealista maradt, és nem volt képes megérteni a történelmi folyamat valóságos menetét. Naturalista módon magyarázta az embert és az emberi társadalmat. Feuerbach bizonyos fiziológiai és erkölcsi tulajdonságok összességének tekintette az embert. Amikor a társadalmi jelenségek magyarázata során főként a fiziológiát vette számításba, elkerülhetetlenül naturalista következtetésekre jutott, s figyelmen kívül hagyta a társadalmi fejlődés sajátos törvényeit.

Feuerbach az antropológiát egyetemes filozófiai elvvé igyekezett megtenni. Ez az elv azonban elkerülhetetlenül idealizmusba torkolt. „Ahol Feuerbach materialista — mondotta Marx és Engels —, ott a történelem nem szerepel nála, ahol pedig tekintetbe veszi a történelmet, ott nem materialista.”*** Feuerbach, Marx szavaival, sokat foglalkozik a természettel, és túl keveset a politikával.

Az antropológiai típusú materializmus rendkívül korlátozott, nem terjed túl az alapvető filozófiai kérdések materialista megoldásán. Minden arra irányuló kísérlet, hogy kiterjesszék a társadalomra, vagyis hogy a társadalmat az ember elvont és változatlan fizikai és szellemi tulajdonságai-ból kiindulva magyarázzák, elkerülhetetlenül idealista következtetésekre és metafizikára vezet.

* Uo. 379—380. old.

** Uo.

*** Marx—Engels: A német ideológia. Id. kiad. 28. old.

Feuerbach helyesen állapítja meg, hogy „a lét határozza meg a tudatot”, de antropológiai beállítottsága miatt nem értheti meg, hogy az ember léte az emberek társadalmi léte, termelési viszonyaik rendszere, s hogy a tudat nem más, mint a társadalmi lét tükröződése. Sőt mi több, amikor Feuerbach a társadalmi viszonyokat vallási-etikai mezbe burkolta, helytelenül ábrázolta a történelmi folyamatot, a társadalom történetében nem látta az osztályok harcát.

Marx és Engels felrótta Feuerbachnak azt, „hogy nem volt következetes materialista, — hogy egyes materialisták hibái miatt elfordult a materializmustól — s azért harcolt a vallás ellen, hogy megújítsa vagy egy új vallást teremtsen, — hogy a szociológiában nem tudott szakítani az idealista frázisokkal és nem tudott materialistává lenni”.*

Feuerbach az antropológiai filozófia bázisán igyekezett felépíteni a „kommunizmusról” szóló tanítást. Nem értette meg azonban, hogy mit jelent a kommunizmus, nem látta meg annak konkrét történelmi és forradalmi lényegét. „A természet szemlélése . . . — írta Feuerbach — kommunistává teszi az embert, vagyis szabadgondolkodóvá és bölcsé.”**

Feuerbach nem látta, hogy a kommunizmus a reális gazdasági viszonyok eredménye, s hogy a proletariátus osztályharcával függ össze. „Nem bírálja a jelenlegi életviszonyokat. Sohasem jut el . . . odáig, hogy az érzéki világot... *tevékenységként* fogja fel — írta Marx és Engels —, és ezért amikor például egészséges emberek helyett egy sereg görvélykóros, agyondolgozott és tudóveszes éhenkórászt lát, kénytelen a »magasabb szemlélethez« és a »nemben« való eszményi »kiegyenlítődéshez« menekülni, tehát éppen ott kénytelen visszaesni az idealizmusba, ahol a kommunista materialista mind az ipar, mind a társadalmi tagozódás átalakításának szükségességét és egyúttal előfeltételét látja.”***

Politikai nézetei szerint Feuerbach a német burzsoázia legradikálisabb demokratikus köreinek képviselője, amelyeknek érdeke fűződik a polgári demokratikus szabadságjogok megvalósításához. Gyűlölte a monarchikus államot, „ahol minden az egyeduralkodó kegyétől és önkényétől függ...”**** A királyi hatalom „isteni eredetéről” alkotott elképzelés Feuerbach szerint szemenszedett ostobaság. Az államot az emberek hozták létre, az állam az emberek akaratából, az emberek kívánságára létezik.

Feuerbach a korlátlan monarchiát „erkölcstelen államnak” nevezte, s a köztársasági rend mellett szállt síkra: a köztársaság szükségességét egy reá jellemző érveléssel, „az ember természetével” indokolta. Feuerbach nem törekedett a magántulajdon megszüntetésére. Csupán azt akarta, hogy magántulajdona ne csak egyes embereknek, hanem mindenkinek legyen.

* *Lenin*: Materializmus és empíriokriticizmus. Lásd *Lenin* Művei. 14. köt. Id. kiad. 352. old.

** *Feuerbach*: Összes művei. 10. köt. Id. kiad. 7. old.

*** *Marx—Engels*: A német ideológia. Id. kiad. 27—28. old.

**** *Feuerbach*: Összes művei. Id. kiad. 10. köt. 312. old.

Feuerbach társadalmi és politikai nézeteinek korlátoltsága abban állt, hogy a feudalizmus ellen merőben elméleti síkon küzdött, s a politikát és a gyakorlati tevékenységet illetően közömbös volt. De fellépése annak érdekében, hogy az emberek tudatát megszabadítsa az idealizmustól és a vallási hiedelmektől, elősegítette a német társadalom élenjáró köreiben a polgári demokratikus szabadságjogokról alkotott, akkoriban haladó el-
képzelések fejlődését.

Feuerbach mindenekelőtt a német nép szellemi fejlődésében játszott nagy szerepet; tevékenyen küzdött az évszázadokon át uralkodó vallásos, teológiai ideológia és az idealista filozófia ellen. Az a bíráló, amellyel Feuerbach a német valóság sötét oldalait, a németországi vagyonos osztályoknak a zsarnokság és a nyers erőszak előtti hajbókolását, álszenteskedését, képmutatását, a misztikum és az elmaradottság iránti hajlandóságát ostromozta, Feuerbach harca a társadalmi haladásért és a felvilágosodásért, a materializmusért mind a mai napig megőrizte jelentőségét.

Feuerbach Lessing, Schiller, Goethe, a német felvilágosítók egész kiváló csoportjának nyomdokaiban haladva fejlesztette a haladó német kultúrát; Kant, Fichte, Hegel nyomán tovább fejlesztette a klasszikus német filozófiát.

A Feuerbach által megalapozott materialista tanítás a német nép értékes örökségének egyik legfontosabb eleme. Ezért mondhatjuk, hogy Németországban ma minden szabadságszerető ember jogos büszkeséggel gondol dicső honfitársára, Feuerbachra.

Feuerbach nemcsak Németország szellemi életének történetében hagyott mély nyomokat, materialista filozófiájának a legnagyobb elismeréssel adóztak más népek kiváló képviselői is, közöttük Oroszország legkiválóbb férfiai. Az orosz forradalmi demokraták: Herzen, Ogarjov, Belinszkij, Dobroljubov, Csernisevskij Feuerbachtól tanultak, fegyvertársat láttak benne a társadalmi és szellemi reakció elleni harcukban. Csernisevskij olyan gondolkodónak tartotta Feuerbachot, „aki tökéletesen hű fogalmat alkotott a dolgokról”.*

A Feuerbach által kidolgozott materialista filozófia különösen azért játszott világtörténelmi szerepet, mert más filozófiai és társadalmi tanításokkal egyetemben a marxizmus egyik elméleti forrását alkotta. Feuerbach tanításának jelentősége, Lenin szavaival abban áll, hogy „határozottan szakított Hegel idealizmusával és a materializmust hirdette...”** Feuerbach materialista eszméi „felszabadító hatással” voltak a kortársakra, köztük a XIX. század negyvenes éveinek elején Marxra és Engelsre, s meggyorsították áttérésüket a materializmus oldalára.

Feuerbach materialista filozófiájának a dialektikus materializmus előkészítésében betöltött szerepéről Engels a következőket mondja: „Ekkor jelent meg Feuerbach műve: »A kereszténység lényege«. Egy csapással

* *Csernisevskij*: Válogatott filozófiai művek. 3. köt. Moszkva 1951. 713. old.

** *Lenin*: Marx Károly. Lásd *Lenin Művei*. 21. köt. Bp. 1951. 39. old.

véget vetett az ellentmondásnak,* mert minden kertelés nélkül a materializmust újra trónra emelte. A természet minden filozófiától függetlenül létezik, a természet az az alap, amelyben mi, emberek, akik szintén a természet termékei vagyunk, keletkeztünk; a természetben és az emberen kívül nincs semmi. A felsőbb lények, amelyeket vallásos képzeletünk teremtetett, csak saját lényünk fantasztikus visszatükröződései. A varázs megtört: a »rendszer« (Hegelét. — A szerk.) szétrobbantották és sutba dobták, az ellentmondás, mivel csak képzeletben volt meg, megoldódott. E könyv felszabadító hatását csak az tudja elképzelni, aki azt maga is átélte.”**

Marx, Engels, Lenin nagyra értékelte Feuerbach jelentőségét a materializmus fejlődésében, s mint a klasszikus német filozófia nagy képviselőjét, a marxizmus egyik közvetlen filozófiai előfutárának tekintették.



A klasszikus német filozófia, vagyis egyfelől Kant, Fichte, Schelling, Hegel filozófiai tanítása, másfelől Feuerbach materialista filozófiája az emberiség filozófiai gondolkodásának számottevő eredményét jelentette. A XVIII. század vége és a XIX. század első fele német filozófiájának klasszikusai végső soron a német burzsoázia különböző rétegeinek ideológiáját juttatták kifejezésre; nézeteik objektíve a németországi tőkés fejlődés érdekeit szolgálták. Egyúttal az akkori Európa élenjáró országai társadalmi fejlődésének történelmi tapasztalataira, különösen Anglia és Franciaország tapasztalataira támaszkodtak. A klasszikus német filozófia tartalmában a francia polgári forradalom felszabadító hatását tükrözte, de egy elmaradott, erőtlén, nemzetileg szétaprózott burzsoázia nézőpontjából, amely az ország polgári átalakításának megoldása során megegyezést keresett a feudális erőkkal. Jórészt ezzel magyarázható Kant, Fichte, Schelling és Hegel materializmus-ellenes, különösen pedig a XVIII. század francia materializmusa ellen irányuló idealista tanításainak konzervatív jellege, s ennek tulajdoníthatók társadalmi és politikai nézeteik reakciós vonásai is, minthogy ezekre a nézetekre nagy hatással volt az uralkodó feudális-nemesi osztály ideológiája.

Kant, Fichte, Schelling és különösen Hegel filozófiai tanításai idealista alapokon összegezik a filozófiai, szociológiai, valamint a természettudományos gondolat fejlődését. Egyfelől a nagyarányú társadalmi és gazdasági fordulatok tükrözése, másfelől a természettudomány eredményeinek sajátos általánosítása ily módon meghatározta a dialektikának mint módszernek, az ismeretelméletnek és a logikának rendszeres fejlődését, és ez óriási eredménye volt a klasszikus német filozófiának. A német idealista dialektikusok azonban, akik a fejlődés elvének egyetemességét hirdették, és főként a megismerés fejlődését vizsgálták, nem látták benne

* A hegelianus táboron belüli nézeteltérésekről és vitákról van szó. — A szerk.

** Engels: L. Feuerbach ... Lásd Marx—Engels: Válogatott művek. 2. köt. Id. kiad. 362—363. old.

a tudaton kívül, a tudattól függetlenül létező objektív valóság tükröződését. A német idealista dialektikusok szembeszálltak a metafizikus materializmus szemlélődő jellegével, amely passzív folyamatként vizsgálja a tudatot, mint a tárgyak hatását az emberekre, és figyelmen kívül hagyja a megismerés szempontjából annak jelentőségét, hogy az ember is hat a tárgyakra. Kidolgozták a megismerés tevékeny, szubjektív oldalának s benne a szubjektív tényező szerepének kérdését, a megismerés folyamatában kialakított logikai formák, kategóriák jelentőségének kérdését. Ezek a problémák azonban Kant, Fichte, Schelling, Hegel idealista tanításában nem nyerhettek helyes, tudományos megoldást. Mégis e gondolkodók nagy történelmi érdeme, hogy felvetették ezeket a kérdéseket és a dialektikának más alapvető kérdéseit, az ismeretelmélet és a logika kérdéseit.

Kantnak, a klasszikus német filozófia megalapítójának jelentősége abban áll, hogy felvetette az alapvető logikai fogalmak (kategóriák) keletkezésének, a tudományos gondolkodásban elfoglalt helyüknek s a szubjektív tevékenységnek a megismerés folyamatában betöltött szerepe kérdését.

Kant tanítása csírájában tartalmazta az ismeretelmélet alapvető kérdéseinek dialektikus feltevését: rámutatott a gondolkodás és az érzéki észlelés közötti minőségi különbségre, felvetette a dialektikus logika szükségességének kérdését, feltárta a világot mint egészet jellemző alapvető kategóriák antinómiás (ellentmondásos) lényegét.

Minthogy azonban tagadta, hogy a külvilág érzéki észleléséből általános fogalmak keletkezhetnek, s nem értette az érzéki észleléstől az elméleti gondolkodáshoz való dialektikus átmenetet, a tudomány tartalmának és magának a tudomány formájának agnosztikus és szubjektív idealista értelmezéséhez jutott el.

Fichte igyekezett leküzdeni a kanti rendszer ellentmondásait, ő vetette fel a szubjektum és az objektum, az elmélet és a gyakorlat, a tudat és a lét közti kölcsönhatás dialektikus jellegének kérdését. Mivel azonban elvetette Kantnak a „magánvaló dologról” szóló, materialista elemet tartalmazó tanítását, amely elismeri a tudaton kívül és a tudattól függetlenül létező objektív valóságot, a szubjektív idealizmus álláspontjára került, és következésképpen nem oldotta meg az általa kitűzött feladatot. Ám tanításának e számottevő fogyatékosága ellenére, a szubjektum — objektum probléma értelmezésében tovább jutott Kantnál. Fichte, aki eltérően Kanttól az Ént nemcsak mint tudatot fogta fel, hanem mint akaratot is, igyekezett egybekapcsolni a megismerést és a megismerés tárgyát átalakító (sőt Fichte véleménye szerint létre is hozó) tevékenységet. Míg Kant az appercepció transzcendentális egységét a tudat és a szubjektum metafizikus azonosságaként értelmezte, Fichte a szubjektum fogalmába a fejlődés folyamatát is belefoglalta. Ugyanakkor azok az ellentmondások, amelyek Kant nézőpontjából ugyan elkerülhetetlenek, de csupán arról tanúskodnak, hogy az értelem nem képes elérni a „magánvaló dolgok” világát, Fichte tanításában az önmegismerés mozgatóerőiként

szerepeltek, amin Fichte magának a természetnek és a társadalmi életnek a fejlődési folyamatát értette.

Schelling tevékenységének korai időszakában megkísérelte kritikailag leküzdeni Kant agnoszticizmusát és Fichte szubjektív idealizmusát.

Schelling e feladatot az objektív idealizmus álláspontjáról igyekezett megoldani; a materialista világnézettel szembeszállva úgy magyarázta a természetet, mint valamiféle világszellem öntudatlan állapotát, amely fokozatosan, a dialektikus fejlődés folyamatában közeledik a tudathoz, és létrehozza az emberi intellektust. Schelling emellett feltételezi, hogy a tudat és a lét, a szubjektum és az objektum végső soron azonosak. Ezt az azonosságot azonban (amelyet Schelling dialektikusan igyekszik megmagyarázni, úgy, hogy az ellentmondássá átalakuló ellentétet foglalja magában) a világszellem öntudatlan állapotának tekinti, s a valóság misztikus, antiintellektuális magyarázatának alapjául használja fel.

A dialektika fejlődésében kiemelkedő szerepet játszott Hegel, a klasszikus német filozófia legnagyobb képviselője, aki ha téves, idealista alapon is, de megfogalmazta a dialektikus módszer alapvonásait. Miként Marx megállapítja, „a misztifikáció, amelyben a dialektikának Hegel kezében része volt, semmiképp sem akadályozta annak, hogy elismerjük: ő volt az első, aki általános mozgási formáit először tárta fel átfogón és tudatosan. A dialektika Hegelnél a fejetetején állt. Talpára kell állítani, hogy a misztikus burookban az ésszerű magot felfedezzük.”*

Hegel a legnagyobb alaposággal bírálta Kant agnoszticizmusát, Fichte szubjektív idealizmusát és Schelling antiintellektuális irányzatát, s az objektív idealizmus álláspontjáról igyekezett megokolni az egyéni tudattól független „abszolút eszme” létezését, amelynek önmegismerése mind a természet, mind a társadalom történelmi fejlődési folyamatát alkotja. Hegel a dialektikus fejlődés és a logikus gondolkodás misztifikációja ellenére lángeszűen megsejtette az objektív és szubjektív dialektika egységét, s ha téves, idealista álláspontból is, de felállította a dialektika, a logika és az ismeretelmélet egybeesésének tételét. Hegel „Logiká”-jában az idealista dialektika pozíciójából tanulmányozta az alapvető filozófiai kategóriák megismerésének, keletkezésének és fejlődésének folyamatát, a formális logikával szembeállította a dialektikus logikát s azt bizonyította, hogy a tudományban elengedhetetlen a dialektikus módszer.

Hegel tanításában a haladó oldalt a dialektika, a konzervatív oldalt pedig rendszere alkotja. A módszer és a rendszer közti ellentmondás Hegel egész filozófiáját áthatja, s elkerülhetetlenül eltorzítja nemcsak a világ és a megismerés valóságos képét, hanem azokat a dialektikus elveket is, amelyeket maga Hegel hirdetett. Ebben az ellentmondásban éppúgy, mint azokban a reakciós politikai következtetésekben, amelyekre Hegel hajlamos volt, megnyilvánult a német burzsoázia ellentmondásos helyzete, arra irányuló törekvése, hogy a feudális erőkkal megalkudjon, sőt behódoljon nekik. A német idealista filozófia képviselői, Fichte, Schelling és Hegel,

* *Marx*: A tőke. 1. köt. Bp. 1949. 22. old.

reakciós társadalmi-politikai nézetei, különösen tevékenységük utolsó szakaszában, a német burzsoázia konzervatív rétegeinek elutasító magatartását tükrözték a francia polgári forradalommal és általában a forradalmi mozgalommal szemben.

Feuerbachnak, a klasszikus német filozófia utolsó képviselőjének történelmi érdeme elsősorban abban van, hogy bírálat alá vette Hegelnek és utódainak idealista tanítását, és újjáélesztette a materializmust, folytatta és tovább fejlesztette a XVII—XVIII. század materializmusának és ateizmusának haladó hagyományait. A nagy német materialista az idealista filozófia, e „refinált papi maszlag” spekulatív rendszereivel a természet és az anyag materialista felfogását, a materialista, szenzualista ismeretelméletet állította szembe. Feuerbach megközelítette annak a kérdésnek helyes megoldását, hogy milyen szerepe van a gyakorlatnak a megismerésben, de nem látta, hogy a gyakorlati tevékenység alapformája az anyagi termelés. Materializmusa egészében véve korlátozott, szemléleti, metafizikus, antropologisztikus jellegű volt, s idealista társadalomfelfogással párosult. Feuerbach elvetette Hegel idealizmusát, de ugyanakkor nem értette dialektikáját, nem sajátította el annak „racionális magvát”. Mélyrehatóbban bírálta a vallást, mint elődei, a francia materialisták, de tévedett, amikor egy isten nélküli vallást igyekezett létrehozni, és sajátos vallási-etikai értelemben próbálta magyarázni az embereknek egymáshoz és a természethez való viszonyát. Feuerbach filozófiája tehát nem küzdött le a XVIII. század metafizikus materializmusára jellemző korlátozottság alapvető vonásait.

A klasszikus német filozófia történelmi jelentősége abban áll, hogy a marxizmus egyik elméleti forrásául szolgált. A klasszikus német filozófia felvetette a természet, a társadalom és a megismerés dialektikus felfogásának legfontosabb kérdéseit, azokat a kérdéseket, amelyek megoldása a marxizmus filozófiájának alapvető tartalmát alkotja. A klasszikus német filozófia fejlődése során nemcsak az mutatkozott meg, hogy az idealizmus nem tudja e döntő kérdéseket megoldani, hanem a régi materializmus metafizikus korlátozottsága is nyilvánvalóvá vált, amely (miként ezt Feuerbach példája mutatja) nem képes arra, hogy tudományos alapon, dialektikusan értelmezze a valóságot és a valóság megismerésének törvényszerűségeit.

Ezekben foglalhatók össze a klasszikus német filozófia főbb vonásai és történelmi szerepe.

A klasszikus német filozófia fejlődésének eredményeképpen egyre nyilvánvalóbb lett, hogy a materializmus egy új, dialektikus formájára van szükség. „... Marx nem állt meg a XVIII. század materializmusánál — mondotta Lenin —, hanem előbbre vitte a filozófiát. Gazdagította a német klasszikus filozófia eredményeivel, különösen a hegeli rendszer eredményeivel, amely azután Feuerbach materializmusára vezetett. Ezek közül az eredmények közül a legfontosabb a *dialektika*...”*

* *Lenin*: A marxizmus három forrása és három alkotórésze. Lásd *Lenin Művei*. 19. köt. Bp. 1955. 4. old.

A FILOZÓFIAI ÉS SZOCIOLÓGIAI GONDOLKODÁS
ANGLIÁBAN ÉS FRANCIAORSZÁGBAN
A KAPITALIZMUS MEGSZILÁRDULÁSÁNAK IDŐSZAKÁBAN

AZ UTÓPIKUS SZOCIALIZMUS A NYUGAT-EURÓPAI
ORSZÁGOKBAN. A TERMÉSZETTUDOMÁNYOS
FELFEDEZÉSEK FILOZÓFIAI JELENTŐSÉGE

(A XIX. század első fele és közepe)

Az 1789—1794-es francia polgári forradalom után az európai országok túlnyomó részében megerősödött és rohamos fejlődésnek indult a kapitalizmus.

Az angliai ipari forradalmat nyomon követte a franciaországi ipari forradalom — gyarapodott az ipar, nőtt a gyári munkások száma, kiéleződött az osztályellentét a proletariátus és a burzsoázia között. A burzsoázia, amelyet megrémítettek a néptömegek véget nem érő forradalmi megmozdulásai, szövetségre lépett a feudális arisztokráciával. Az ellenforradalmi burzsoázia támadása a dolgozók ellen a Brumaire 18-i (1799. november 9-i) államcsínyhez vezetett.

A néptömegek helyzete rendkívül nyomorúságos volt. A hűbéri kizsákmányolást könyörtelen kapitalista kizsákmányolás váltotta fel, „... az ész diadala» által létrehozott társadalmi és politikai intézmények, a felvilágosítók káprázatos ígéreteihez képest, keserűen kiábrándító torzképeknek bizonyultak.”*

Napóleon hatalomrajutása politikailag megerősítette a burzsoázia uralmát, de ugyanakkor a bonapartista ellenforradalom előkészítette a talajt az abszolutizmus restaurációja számára. 1815-től „a feudális arisztokrácia uralkodtak minden kormányban Londontól Nápolyig, Lisszabontól Szentpétervárig.”**

Az 1815-ben létrehozott Szent Szövetség arra volt hivatva, hogy minden eszközzel, ha kell katonai intervencióval is elnyomja a forradalmi mozgalmat Európa bármely országában, s helyreállítsa a monarchikus rendet. 1821-ben Nápolyban és Piemontban osztrák csapatok vérbe fojtották a forradalmat. Franciaország katonai intervenciója 1823-ban elfojtotta a spanyol forradalmi mozgalmat.

* Engels: Anti-Dühring. Bp. 1950. 264. old.

** Engels: Németország állapota. Lásd Marx—Engels Művei. 2. köt. Bp. 1958. 542. old.

Görögország felszabadulása a török iga alól azonban súlyos csapást mért a Szent Szövetségre, és kiélezte az ellentéteket ebben az ellenforradalmi szervezetben. Az 1830-as franciaországi júliusi forradalom és az ezt követő belgumi forradalom hozzájárult a Szent Szövetség tényleges felszámolásához.

Franciaországban a restauráció időszakában az ultraroyalisták (szélsőséges monarchisták) pártja a feudális abszolutista rend helyreállítására törekedett. A forradalmi és a forradalmat megelőző időszakban meggazdagodott földbirtokos nagypolgárság érdekeit és részben az ipari burzsoázia érdekeit is az alkotmányos royalisták pártja képviselte, amely a magasrangú tisztviselők körében is támaszra lelt.

Az 1830-as forradalom után Franciaországban ismét a nagypolgárság képviselői jutottak hatalomra. A júliusi forradalomtól a tömegek nem kapták meg a demokratikus szabadságjogokat. A kapitalizmus fejlődésével a harmincas-negyvenes években fokozódott a proletariátus és a nem proletár dolgozó tömegek kizsákmányolása, tovább romlott a munkások és parasztok helyzete, kiéleződtek az ellentétek egyrészt a nagyburzsoázia és a földbirtokosok, másrészt a dolgozó osztályok között — s mindez a forradalmi hullám újabb emelkedéséhez s végső soron az 1848-as forradalomhoz vezetett.

Angliában a XIX. század első felében kiéleződtek a kapitalizmus antagonisztikus ellentmondásai, fokozódott a burzsoá kizsákmányolás, és újabb bajok zúdultak a dolgozó tömegekre.

A háború, amelyet Anglia 1793-tól 1815-ig Franciaország ellen viselt, elősegítette, hogy az angol ipar és tengeri kereskedelem megszabaduljon veszélyes versenytársaitól. Angliában azonban közvetlenül a napóleoni háborúkat követően a gazdasági pangás időszaka állt be, és egyre gyakoribbá váltak a zavargások a munkásság, a falusi és városi szegénység körében.

Az új, erőteljes fejlődéssel egyidejűleg, amely a kapitalista iparban a XIX. század húszas éveiben volt tapasztalható, megnőtt az angol ipari burzsoázia politikai aktivitása. Elsősorban a választójogi rendszer reformja került napirendre, mert a parlamenti oligarchia olyan választási törvényre támaszkodott, amelynek értelmében választói joggal Anglia lakosságának csak egyhuszonötöd része rendelkezett.

A franciaországi júliusi forradalom felbátorította a polgári átalakítások híveit, és 1832-ben Angliában bevezették a parlamenti reformot, amely megerősítette a nagyburzsoázia állásait. A választási reform a munkásoknak semmit sem adott, a gazdasági válság és a rossz termés következtében pedig egyre rosszabbodott a dolgozók helyzete. Mindez meggyorsította a chartista mozgalom létrejöttét és kibontakozását, amelyet Lenin úgy jellemezett, mint „az első nagyarányú, valóban tömegmértetű, politikailag kialakult proletárforradalmi mozgalmat...”*

Angliában, Franciaországban és Nyugat-Európa más, gazdaságilag fejlett országaiban a kapitalizmus győzelme és megszilárdulása időszaká-

* *Lenin: A Harmadik Internacionálé és helye a történelemben. Lásd Lenin Művei. 29. köt. Bp. 1953. 312. old.*

ban a filozófiai, szociológiai és természettudományos gondolat fejlődését számos sajátos vonás jellemezte.

Egyik ilyen sajátos vonás, hogy a polgári filozófia, mely a megszilárdult tőkés rendet igyekezett „megalapozni” és örökérvényűvé tenni, bomlásnak indult, s a bomlási folyamat egyre erősödött. Amikor a burzsoázia hatalomra tört, haladó filozófiai és társadalmi-politikai elméleteket vallott, mert feladata a régi feudális rend és az annak megfelelő ideológia felszámolása volt. Amikor azonban uralkodó osztállyá lett, a világnézetét kifejező filozófiai tanítások is nagy változáson mentek keresztül. Számos filozófus, aki végeredményben az uralkodó burzsoázia érdekeit és gondolkodását tükrözte, „rendszerek” és rendszerecskék kreálásának útjára lépett, amelyek a korábbi idealista irányzatok utánzásában merültek ki.

A polgári filozófiában ugyanakkor élesebben kezdtek kirajzolódni a különböző csoportosulások. Ennek oka magának a burzsoáziának differenciálódása volt, az, hogy felső rétege konzervatív, ellenforradalmi erővé vált, míg a polgári értelmiség néhány haladó képviselője bizonyos mértékig együttértett a dolgozókkal. Paul Lafargue találóan jellemezte a polgári filozófiának ezt a bomlási folyamatát, amelyet a győztes kapitalizmus országaiban már a XIX. század első felében tapasztalni lehetett, amikor a következőket írta: „Angliában és Franciaországban a burzsoázia végleges győzelme teljes fordulatot idézett elő a filozófiai gondolkodásban: Hobbes, Locke és Condillac elméletei, amelyek addig oly megtisztelő helyet foglaltak el, most trónfosztottakká váltak; még cáfolásra sem méltatták s csak elferdítve és meghamisítva idézték őket, példaként arra, milyen tévelygésekre képes az emberi ész, ha letér isten útjáról. A reakció olyan messzire ment, hogy X. Károly idején (1824—1830) még a spiritalizmus szofistáinak filozófiája is gyanúra adott alkalmat...”*

Franciaországban és Angliában a pozitívizmus terjedt el, amely a pozitív tudásért vívott harc ürügyén a tudományos materialista filozófiáról való lemondást hirdette. Nyíltan vagy alig álcázott formában nemcsak a nyílt idealisták, hanem sokan a pozitivisták közül is áttértek a vallás oldalára. A pozitivistá filozófia számos képviselője elméletileg próbálta megalapozni és igazolni a tőkés rendet.

A szóban forgó időszak elméleti gondolkozásának fontos sajátossága volt az is, hogy a győzelemre jutó kapitalizmus országaiban, kiváltképpen Franciaországban és Angliában, a tőkés társadalom ellentmondásainak fokozódása és a tömegek nyomorúságának növekedése alapján elterjedtek az utópikus szocializmus eszméi, amelyek a kapitalizmus, a tőkés kizsákmányolás elleni forradalmi harctól még tartózkodó tömegek, köztük a munkásság tiltakozását tükrözték. A nagy utópista szocialisták (Saint-Simon, Fourier, Owen) élesen bírálták a tőkés rendet, és a még éretlen formában kifejezett szocialista eszméiket szegezték vele szembe.

A XIX. század első évtizedeiben az utópikus szocializmus haladó társadalmi-politikai és filozófiai elmélet volt. A nagy utópista szocialisták

* *P. Lafargue*: Marx Károly gazdasági determinizmusa. Moszkva—Leningrád 1928. 53—54. old. (oroszul).

élesen, megsemmisítően bírálták a kapitalizmust, a dolgozóknak egy új, szocialista társadalom megteremtésére irányuló törekvését fejezték ki, felvázolták a szocialista jövő képét, s a tudományos szocializmus előfutáraiként léptek fel. „... A német elméleti szocializmus sohasem felejt el — írta Engels —, hogy Saint-Simon, Fourier és Owen vállain áll, három olyan ember vállán, akik, tanaik minden fantasztikus és utópisztikus volta ellenére is, minden idők legnagyobb gondolkodói közé tartoznak, akik zseniálisan eleve megsejtettek számtalan olyan dolgot, amelynek helyes-ségét mi most tudományosan bizonyítjuk be...”*

Az utópista szocialisták igyekeztek elméletileg megalapozni a társadalom átalakításának, az igazságtalan kizsákmányoló rend új, szocialista renddel való felváltásának már megérett feladatait, jóllehet még nem látták azt a reális utat, amely a tőkés rend radikális megváltoztatására vezetne.

Végül jellemző sajátossága volt ebben az időszakban a tudomány és a kultúra fejlődésének a természettudomány gyors előretörése, amelynek sikerei egyenes következményei voltak a nagyipar és a technika fejlődésének. A természettudományos vívmányok filozófiai általánosításra szorultak, és ezt csak a tudományos materialista világnézet és a dialektikus materializmus adhatta. Ám a XVIII. századtól eltérően, a XIX. század első felében a hatalomra jutó burzsoázia ideológusai kezdtek elfordulni a filozófia haladó vívmányaitól, a materializmustól és a dialektikától.

„A hegelianizmussal együtt a dialektikát is kidobták a hajóból — éppen abban a pillanatban, amikor a természeti folyamatok dialektikus jellege ellenállhatatlanul felszínre tört, amikor tehát csakis a dialektika segíthette át a természettudományt az eléje tornyosuló elméleti akadályokon —, s így menthetetlenül ismét a régi metafizika karjaiba hanyatlottak.”**

Mindez arra vezetett, hogy ellentmondás keletkezett egyfelől a polgári filozófia akkoriban uralkodó idealista és metafizikus irányzata, másfelől a természettudomány haladó, materialista és dialektikus tendenciája között.

A polgári idealista filozófia a XIX. század első felében kedvezőtlen hatással volt a természettudósok elméleti gondolkodására, arra indította őket, hogy az újabb felfedezésekből reakciós következtetéseket vonjanak le, s eltérítette a tudósokat a természetkutatás helyes tudományos módszereitől. „Bármilyen álláspontot foglalnak is el a természetbúvárok, mégis a filozófia uralkodik felettük. A kérdés csupán az, vajon azt akarják-e, hogy valami rossz divat-filozófia uralkodjék felettük, vagy pedig az elméleti gondolkodás olyan formája, amely a gondolkodás történetének s e történet vívmányainak ismeretén alapul.”***

Szükségessé vált a természettudomány új felfedezéseinek filozófiai megalapozása, a tudományos dialektikus természetfelfogás kidolgozása.

* Engels: A német parasztháború. Előszó. Lásd Marx—Engels: Válogatott művek. 1. köt. Bp. 1949. 633—634. old.

** Engels: A természet dialektikája. Bp. 1952. 56. old.

*** Uo. 220. old.

A XIX. század első felében ez is egyike volt az e filozófiára háruló legfontosabb feladatoknak.

1. AZ UTÓPIKUS SZOCIALIZMUS FRANCIAORSZÁGBAN, ANGLIÁBAN ÉS NÉMETORSZÁGBAN

A XIX. század elején a nagy utópisták — Franciaországban Saint-Simon és Fourier, Angliában Owen — megalkották szocialista rendszereiket.

A történelemnek ebben az időszakában, amely a szocialista eszmék fejlődésének, a proletariátus osztályharca kezdetének időszaka volt, Franciaország a legjelentősebb szerepet, a vezető szerepet játszotta e fejlődésben.

Franciaország a XVIII. század végétől kezdve és a XIX. század egész első felében nemcsak maga élt olyan rendkívül viharos, politikai és társadalmi mozgalmakkal, eseményekkel és eszmékkel telített életet, mint egyetlen más európai ország sem, hanem — mint Lenin mondotta — „egész Európát elárasztotta a szocialista eszmékkel”.*

Itt bontakozott ki a marxizmus előtti szociológiai gondolat két képviselőjének, Saint-Simonnak és Fourier-nak, az utópikus szocializmus klasszikusainak elméleti tevékenysége. Ők sem magukat, sem követőiket nem nevezték szocialistáknak, mert a „szocializmus” szót a termelési eszközök társadalmasításán alapuló rendre vonatkoztatva csak a XIX. század harmincas éveinek közepén, az owenista irodalomban használták először, amikor Saint-Simon és Fourier elméleti tevékenysége már befejeződött. De az utópista szocialisták közül senki sem taglalta oly széleskörűen és mélyrehatóan a koruk társadalmának bírálatával és a jövő társadalom felépítésének tervével összefüggő történelmi, filozófiai és gazdasági kérdéseket, mint Saint-Simon és Fourier.

A nagy utópista szocialisták megegyeznek abban, hogy a francia felvilágosítókhoz hasonlóan az „ész” és az „örök igazság” birodalmát akarták megteremteni. Az „ész birodalmá”-ról való elképzeléseik azonban merőben különböztek a francia felvilágosítók nézeteitől.

Az utópista szocialisták abból indultak ki, hogy a felvilágosítók által meghirdetett birodalom, az „ész birodalma”, amely a gyakorlatban nem más, mint a burzsoá rendszer, ugyanolyan oktan és igazságtalan, mint a feudalizmus, és ezért éppúgy más renddel kell felváltani, mint a feudalizmust.

El kell tehát oszlatni a politikai és erkölcsi sötétséget, és a kétes tudományok romjain meg kell teremteni a világharmónia elméletét.

Saint-Simon és Fourier szocialista eszméi a dolgozóknak arra irányuló törekvéseit tükrözték, hogy megszabaduljanak a tőkés elnyomástól.

* *Lenin*: Kik azok a „népbarátok” ... Lásd *Lenin* Művei. 1. köt. Bp. 1951. 273. old.

„Ez idő tájt azonban a kapitalista termelési mód és vele együtt a burzsoázia és proletariátus közti ellentét még igen fejletlen volt.” „A kapitalista termelési mód éretlen állapotának, az éretlen osztályhelyzetnek éretlen elméletek feleltek meg. A még kifejtetlen gazdasági viszonyokban rejtve láppangó társadalmi feladatok megoldását fejből akarták létrehozni.”*

Az utópista szocialisták nem értették a néptömegek alkotó szerepét a történelemben, nem értették a munkásosztálynak mint a kapitalizmus sírásójának és a szocializmus építőjének forradalmi hivatását. Sem Saint-Simon, sem Fourier, nemcsak hogy nem álltak kapcsolatban semmiféle forradalmi mozgalommal, hanem még idegenkedtek is tőle. Csupán Robert Owen volt az, aki egy későbbi időszakban, és az akkoriban legfejlettebb tőkés ország — Anglia — viszonyai közepette megkísérelte, hogy a szocialista átalakítást bizonyos fokig összekapcsolja a munkásmozgalommal, noha tőle is idegen volt a forradalmi harc gondolata.

Az utópikus szocializmus azonban a negyvenes évek derekáig a leghaladóbb társadalmi-politikai világnézet volt.

Filozófiai tanításaikban az utópista szocialisták alapjában a Bacontól, Descartes-tól, Locke-tól kiinduló materialista hagyományokra, különösen a természettudományok vívmányaira, valamint — miként Marx mondotta — „a materializmus szocialista tendenciájára” támaszkodtak.

Míg Angliában, Franciaországban és Németországban a XIX. század első felében a polgári filozófia szemben állt a XVIII. század francia materializmusának haladó eszméivel, az utópikus szocializmus, Engels szavaiival — „közvetlenül a francia materializmushoz kapcsolódva”** jelentkezett.

A XVIII. század francia materialistái és felvilágosítói az akkoriban forradalmi burzsoázia ideológusai voltak. Amikor a hűbéri rendet, az idealizmust és a vallást bírálták, a fejlődő kapitalizmus számára tisztították meg az utat. Ebben az eszmei fegyvertárban azonban, amelyet a XVIII. században a francia materialisták és felvilágosítók létrehoztak, akarattuktól függetlenül jóval szélesebb körű társadalmi követelések fegyverei is kikovácsolódtak. Közvetve vagy közvetlenül nemcsak a burzsoázia politikai törekvéseinek, hanem a tömegek radikálisabb felszabadító követeléseinek elméleti és logikai alapjait is megfogalmazták. Ezért rejlenek a XIX. század utópikus szocializmusának és kommunizmusának eszmei forrásai a XVIII. század francia materializmusában; a politikai egyenlőség eszméje, amelyet Rousseau és más francia felvilágosítók hirdettek, a társadalmi egyenlőség követeléséhez vezetett.

Az utópikus szocializmus eszméi megérlelődésében különös jelentősége volt annak a francia materialisták által továbbfejlesztett locke-i tételnek, amely szerint az ember, az ember jelleme a környezet, a nevelés terméke. Az utópikus szocializmus képviselőire nagy hatással volt Helvetius társadalmi, politikai és filozófiai tanítása.

* Engels: Anti-Dühring. Id. kiad. 264., 265. old.

** Uo. 19—20. old.

A XVIII. század francia materialistái idealista álláspontról magyarázták a társadalmi jelenségeket. Ezt a korlátozottságot az utópista szocialisták sem küzdötték le. A francia materializmus azonban megteremtette a feltételeit annak, hogy a bűnözés társadalmi forrásai megszüntetésének, az egyéni és közösségi érdek egybehangolása szükségességének, az emberi szükségletek kielégítése számára szükséges élettér biztosításának eszméi megszülessenek. A francia materialisták tanításából logikailag adódott a következtetés: „Ha az embert a körülmények alakítják, akkor a körülményeket emberiekké kell alakítani.”*

A francia materialisták e következtetéseiből indult ki elméleti elgondolásaiban Fourier.

Owen szintén arra törekedett, hogy a gyakorlatban alkalmazza a francia materialistáknak azt a tanítását, mely szerint az embert befolyásolják azok a körülmények, amelyeknek egész élete folyamán, de főleg fejlődése szakaszában alá van vetve.

Marx gyakorlati materializmusról beszél, amikor a francia és angol utópikus szocializmust és kommunizmust vizsgálja. Felhívja a figyelmet arra, hogy a tudományosabb francia kommunisták, „*Dézamy, Gay* stb. a *materializmus* tanítását ... a *reális humanizmus* tanításaként és a *kommunizmus logikai* bázisaként fejtik ki”.**

Az utópista szocialisták, és különösen Fourier, előrelendítették koruk elméleti gondolkodását, amikor élesen bírálták elődeik nézeteit, és azon a véleményen voltak hogy a XVIII. század felvilágosítói helytelenül értelmezték az „értelmes rendet”, elítélték őket az „értelmes önzés” hirdetéséért stb.

Abban az időben, amikor még nem volt igazi társadalomtudomány, amikor még csak egyes kiemelkedő gondolkodók sejtették meg a társadalmi és történeti törvényszerűségek létezését, tartalmát és jelentőségét, a nagy utópisták a legélesebben vetették fel ezeket a problémákat.

Koruk tőkés társadalmát Marx előtt nem tapasztalt élességgel bírálták. Szenvedélyesen törekedtek a társadalom új, szocialista elvek alapján való átalakítására, minthogy azonban nem voltak proletár forradalmárok, nem valósíthatták meg ezt a feladatot.

A marxizmus egyik forrásául szolgáló elméleti tevékenységük jelentőségét az határozza meg, hogy személyükben a haladó emberi gondolkodás eljutott a jelen és a jövő fejlődése olyan égető kérdéseinek felvetéséhez, amelyeket csak a marxizmus tudott megoldani.

Franciaországban a kritikai utópikus szocializmus első képviselője Saint-Simon volt.

Claude-Henri Saint-Simon (1760—1825) Párizsban, grófi családból született.

* *Engels és Marx*: A szent család. Lásd *Marx—Engels* Művei. 2. köt. Bp. 1958. 129. old.

** Uo. 130. old.

19 éves korában részt vett az észak-amerikai nép függetlenségi harcában.

Az 1789—1794-es polgári forradalom első szakaszával Saint-Simon együttértett; kijelentette, hogy az „egyenlőség” híve, politikai szabadságharcot sürgetett, és a Nemzetgyűléstől a nemesi előjogok megszüntetését követelte. A későbbiek során Saint-Simon visszavonult a politikai tevékenységtől.

Saint-Simon 1802-ben, svájci tartózkodása idején „Egy genfi lakos levelei kortársaihoz” [Lettres d'un habitant de Genève...] címen könyvet írt, amelyben körvonalazta utópikus szocializmusának néhány elképzelését. Franciaországba való visszatérése után fél évig egy zálogházban írnozkodott, s irodalmi munkásságát éjszaka folytatta, ami erősen aláásta egészségét. 1807—1808-ban írta „Bevezetés a XIX. század tudományos munkáihoz” [Introduction aux travaux scientifiques du XIX^e siècle] című filozófiai művét, 1813-ban „Az emberről szóló tudomány vázlata” [Mémoires sur la science de l'homme] és a „Munka az általános tömegvonzásról” [Travail sur la gravitation universelle] című műveit.

Az általános európai reakció éveiben Saint-Simont már mint az utópikus szocializmus iskolájának vezetőjét emlegették az irodalomban. 1817—1818-ban jelent meg Saint-Simon négykötetes munkája: „Az ipar, avagy politikai, erkölcsi és filozófiai megfontolások minden hasznos és önálló munkát végző ember érdekében” [L'Industrie, ou discussions...].

1819-ben jelent meg „A politika” [Le Politique] című gyűjtemény, 1819—1820-ban kezdte kiadni „A szervező” [L'Organisateur] című gyűjteményeket (itt jelentek meg a híres „Példabeszédek”), 1821—1822-ben tette közé „Az ipari rendszer” [Du système industriel], 1823—1824-ben „A gyáriparosok katekizmusa” [Catéchisme des industriels], 1825-ben „Irodalmi, filozófiai és ipari megfontolások” [Opinions littéraires, philosophiques et industrielles] című műveit. Utolsó műve „Az új kereszténység” [Le nouveau christianisme, 1825] volt.

A XVIII. század végi és a XIX. század eleji filozófia eredményeit összegezve Saint-Simon helyesen állapította meg két ellentétes irányzat — egyfelől az empirizmushoz kapcsolódó angol—francia filozófia, másfelől a német idealizmus — összeütközését. Elvetette az idealista természetfelfogást, de ugyanakkor látta az empirizmusnak mint módszernek elméleti fogyatékoságát, és szükségesnek tartotta a német idealista dialektikusok módszerének tanulmányozását, racionális lényegének figyelembevételét.

Saint-Simon szembeállította a fizicizmust, vagyis terminológiája szerint, magának a valóságnak a tanulmányozását a deizmussal, a materializmussal a vallással.

Szerinte a fizicizmus megalapítója Descartes volt. Nem egy ízben idézi Descartes szavait: „Adjatok nekem anyagot és mozgást, és én felépítem a világot.” Descartes-ban látta azt a gondolkodót, aki a hit helyébe a megfontolást és a megfigyelést állította. Az emberi megismerés fejlődése — mondja — három szakaszon ment keresztül: a politeizmustól a deizmuson át a fizicizmusig.

Az emberi megismerés történetét Saint-Simon a következő formában ábrázolta: „Az emberi ész kezdetben nagyszámú önálló ok létezésében hitt. Azután az egységes egész — az értelem — sugártörésének tekintett sok ok eszméjét észlelte, majd az általános és egységes értelem — az isten — eszméjéhez emelkedett. Végezetül megértette, hogy az isten és a világmindenség közti viszony érthetetlen és közömbös (közömbös, mert isten, aki mindent előre lát, ami történni fog, mit sem változtathat az általa kialakított renden), hogy a tények felkutatásával kell foglalkozni, és az emberi ész által feltárt legáltalánosabb tényt kell valamennyi jelenség egyedüli okának tekinteni.”*

A fizikai és matematikai tudománynak az utóbbi néhány évszázadban elért sikerei — jegyezte meg Saint-Simon — az istenben való hit lanygulásával függnek össze. Ha Galilei, Bacon és Descartes deistáknak nevezték magukat, ezt csak azért tették, hogy ne botránkoztassák meg az embereket. Ezért kritikus módon kell vizsgálni a deisták és metafizikusok által felvetett isteneszmét.

„Isten eszméje — állította Saint-Simon — nem más, mint az általánosított emberi értelem eszméje.”** Ez az eszme telve van ellentmondásokkal, s a **deisták** által istennek tulajdonított sajátosságok nem mások, mint különböző emberi tulajdonságok legfelsőbb fokon való felsorolása. Saint-Simon isten eszméjét az egyetemes törvényszerűség eszméje előzetes és tökéletlen kifejezésének tekintette, s ezért tagadta az istennek nemcsak mint teremtetőnek, hanem mint a világ kormányzójának létezését. Szerinte a természet természetes objektív törvényszerűségeinek elismerése és az új módszer kidolgozása — ez a „világmindenség pozitív rendszerének” fő érdeme.

Saint-Simont az alapján materialista természetfelfogás jellemzi. A világ, a természet, az anyag, amely betölti a határtalan térséget; minden természeti jelenséget, beleértve az emberi szervezetnek mint a természet részének valamennyi jelenségét, a magában az anyagban végbemenő folyamatok magyarázzák. A természet egészében véve — a világmindenség, az ember pedig a világmindenség kicsinyített formája; a világmindenség és az ember fizikai, anyagi elemekből áll.

Az anyag két fajtáját különböztette meg: a szilárd és a folyékony anyagot. Nézete szerint a szilárd és folyékony anyag közti harc hoz létre minden természeti jelenséget, és vezet a szervezetek kialakulásához, az ember keletkezéséhez, aki kifinomultabb szervezetével különbözik a többi állattól.

Tanítása szerint a világ egysége a világot kormányzó egységes törvényben, az általános tömegvonzás törvényében mutatkozik meg. „Egy genfi lakos levelei kortársaihoz” című első művétől élete végéig a legnagyobb állhatatossággal tartott ki a mellett a gondolat mellett, hogy minden természeti jelenség törvényszerűen fejlődik.

* *Saint-Simon: Oeuvres choisies* [Válogatott művek]. 1. köt. Brüsszel 1859. 199—200. old.

** Uo. 217. old.

Minden anyagi részecske, minden molekula a tömegvonzás egységes világtörvényének lévén alárendelve, a legkisebb ellenállás irányába való mozgás tendenciáját mutatja. A szervetlen világban a szilárd testek hatása túlsúlyban van a folyékony testek hatásával szemben; a szerves világban a folyékony testek hatása túlsúlyban a szilárd testekével szemben. Ebből a nézőpontból a világmindenséget nem szabad két különböző lényegből — fizikai és szellemi lényegből — állónak tekinteni. A „pozitív rendszert” kell elismerni a világmindenség egyedüli alapjának, egyedüli törvényének, ami szerinte kiküszöböli a világ magyarázatából a dualizmust, és lehetővé teszi, hogy a korábban természetfeletti, isteni okok hatásával magyarázott jelenségeket természetes módon magyarázzuk.

Saint-Simon a „világmindenség pozitív rendszerét”, amely elismeri az általános tömegvonzás törvényét, a „gravitáció filozófiájának” nevezte. Az általános tömegvonzást a világmindenség alaptörvényének tekintette, és nemcsak a természetre terjesztette ki, hanem a társadalomra is, tanúságot téve arról, hogy a társadalmi fejlődés valóságos törvényeit nem ismerte. Saint-Simon szerint a társadalom fejlődése attól függ, mennyire ismerik meg az emberek az általános tömegvonzás eszméjét, tehát az ész fejlődésétől. „Mindaz, ami a múltban volt, és mindaz, ami a jövőben fog történni, egyetlen láncot alkot, amelynek első láncszeme a múlt, utolsó láncszeme a jövő. Az emberi értelem napjainkig megtett útjának tanulmányozása ilyenformán megmutatja, milyen hasznos lépéseket kell még tennie az értelemnek a tudomány és a boldogság útján.”*

Isten eszméjének azonban, amely a fizikai tudományok számára teljesen elvesztette minden jelentőségét, a politikában még lesz, és pedig huzamos ideig lesz bizonyos szerepe. Saint-Simon meghatározott helyet biztosít a vallásnak az oktatásban: a fizicizmus nézőpontján álló tudomány által megállapított igazságokat olyan formákba kell burkolni, amelyek által igazságokká válnak a tanulók számára.

A fizicizmus elméletét csupán a „felvilágosult” olvasók szűk rétegének szánta; ami pedig a nép tömegeit illeti, azoknak megmarad a vallás. Saint-Simon ilyen módon nem lépett végérvényesen az ateizmus álláspontjára. Erkölcsi jelentőséget tulajdonított az isten-eszmének és ezért utópikus szocialista rendszerében — az „új kereszténységben” fenntartotta ezt az eszmét.

Az ismeretelmélet terén szintén ingadozást tapasztalunk Saint-Simonnál a materializmus és az idealizmus között. Szerinte a fogalmak lényegében nem mások, mint az ész által feldolgozott, egyezményes jelekkel — szóbeli terminusokkal — megjelölt érzékelések. Saint-Simon megkülönböztette az érzékelést, amely azáltal jön létre, hogy külső tárgyak hatnak érzék-szerveinkre, és a belső „életerő” által kiváltott érzékelést.

A kétféle érzékelésnek ezen az elméletén — amely Locke-nak a külső és belső tapasztalásról szóló tanításával rokon — alapult Saint-Simon

* *Saint-Simon*: Válogatott művek. 1. köt. Moszkva—Leningrád 1948. 146. old. (oroszul).

filozófiájában az a posteriori és a priori módszer megkülönböztetése. Azok az eszmék, amelyek a külső tárgyaknak érzékszerveinkre gyakorolt hatása által kiváltott érzékelések nyomán születnek, az a posteriori megismerés alapjai, ezek segítségével pontosan meghatározzuk a megfigyelt tényeket és új jelenségeket tárunk fel. A belső „életerő”, érzékszerveinkre gyakorolt hatása révén keletkező érzékelésből származó eszmék viszont az a priori megismerés alapjául szolgálnak, amelynek segítségével kapcsolatot létesítünk a megfigyelt tények között.

Az a posteriori és a priori módszerek megkülönböztetése, kölcsönös viszonyuk megállapítása és a világmindenség megismerésében játszott szerepük meghatározása — ezek azok a feladatok, amelyeknek Saint-Simon ismeretelméletében elsőrendű jelentőséget tulajdonított.

A módszerről szóló tanítás bizonyos „ésszerű magva” az volt, hogy Saint-Simon az elemzésnek és a felosztásnak a XVIII. század természettudományában uralkodó módszerét („az a posteriori megismerést”) a szintézis és egybekapcsolás („az a priori megismerés”) módszerével igyekezett kiegészíteni, azonban a módszer kérdését teljesen jogtalanul az analízis és szintézis kölcsönviszonyának részletkérdésére korlátozta, nem is szólva arról, hogy az a priori módszer ismeretelméleti létrejöttét idealista módon magyarázta.

Saint-Simon az a posteriori módszer megalapítójának Bacon-t, Locke-t, Newtont és Condillacot tartotta. Szerinte a tudománynak az a feladata, hogy a részlet-tényeket az alaptényre redukálja, s megállapítsa a sokoldalú kapcsolatokat az egyes és az általános között. Mind az a priori, mind az a posteriori módszer egyoldalúságát véleménye szerint úgy kell legyőznünk, hogy a világmindenség megismerésének egységes alapvető módszerében (az opération générale-ban) kombináljuk az analízist és a szintézist.

Meghatározása szerint az alapvető módszer — gondolkodási folyamat, amelynek segítségével a szóban forgó kérdésre vonatkozó legspeciálisabb ítéletek és legáltalánosabb ítéletek közé a lehető legnagyobb számú közvetítő ítéletet ékeljük, amelyek mindegyikét általánossági foka sorrendjében helyezük el.

Saint-Simon a módszerről szóló tanításában a XVIII. század francia materialistáihoz képest egy lépést tett előre, alapvető módszere ugyanis a dialektikának sok elemét tartalmazta. Saint-Simon például rájött az általános és a különös kölcsönös kapcsolatára: „Ahhoz, hogy elősegítsük a legrövidebb időn belül az eszmék újabb sorának megismerését — írta —, két lehetőséget kellene kihasználni: bemutatni őket egymással való kapcsolatukban és külön-külön is azért, hogy az ismeret az általánosat is, a részeket is felölelje.”* A részek megértéséhez ismerni kell az általánost.

Erre a módszertani elvre építette Saint-Simon a fizikai tudományok osztályozását.

* *Saint-Simon: Oeuvres choisies.* 1. köt. Id. kiad. 56. old.

„Egy genfi lakos levelei kortársaihoz” c. munkájában Saint-Simon a tudományok osztályozásának alapjait a következőképpen fogalmazta meg: „Minden általunk ismert jelenség különféle kategóriákra oszlik. Osztályozásuk elfogadott módja: asztronómiai, fizikai, kémiai, fiziológiai jelenségek.”*

A tudományok elhelyezésének sorrendje itt megfelel az objektumok, a természeti jelenségek komplikálódási sorrendjének. Saint-Simon szerint a tanulmányozott jelenségek viszonylagos egyszerűsége vagy bonyolultsága magyarázza azt a történelmi sorrendet, amelyben e jelenségeket az ember felismeri: „Az első jelenségek, amelyeket az ember lépésről lépésre megfigyelt — írta Saint-Simon —, asztronómiai jelenségek voltak; annak, hogy az ember éppen ezekkel kezdte, alapos oka van: ezek igen egyszerűek...

Minthogy a kémiai jelenségek bonyolultabbak, mint az asztronómiai jelenségek, az ember jóval későbbben kezdett foglalkozni velük.”**

Később az egész addigi természettudomány enciklopédikus feldolgozásának eszméjét a „Munka az általános tömegvonzásról” c. értekezésében fejlesztette tovább. Bár ebben az időben Angliában már kialakult a kémiai atomelmélet (1803–1810), Franciaországban pedig megjelent Lamarck fő műve, a „Philosophie zoologique” (1809), Saint-Simon rendszerében mégis teljes egészében a XVIII. századbeli természettudomány adataiból indult ki. Tudományosztályozásának középpontjába a fizikát állította, miközben a fizikán lényegében az egész természettudományt értette. Annak megfelelően, ahogyan a természet élő és élettelen természetre oszlik, a fizikát is felosztotta „két részre, mégpedig a s z e r v e z e t l e n t e s t e k és a s z e r v e z e t t t e s t e k fizikájára”***

Saint-Simon az élettevékenységet az anyag mozgékonyabb alakjának (a folyadékok vagy fluidumok) túlsúlyával kapcsolta össze, míg az élettelen természeti testek fogalmát a szilárd, megmerevedett alakok túlsúlyával asszociálta. Minthogy azonban az élő és élettelen testekben egyaránt megtalálható mindkét állapot, a szilárd éppúgy, mint a folyékony, csak különböző arányokban, úgy vélte, hogy a tudományokat is aszerint lehet felosztani, hogy az adott testfajta melyik komponensét tanulmányozzák. Ezt a gondolatát „Az emberről szóló tudomány vázlata” című művében fejtette ki.

Erre a gondolatra alapozza a tudományok osztályozását, szemben Lemaire (XVII. század) osztályozásával, amely szerint a természet három „birodalomra” oszlik: ásványvilágra, növényvilágra és állatvilágra. Condillac nyomdokain haladva, Saint-Simon az összehasonlítás elve alapján osztályozza a tudomány okát. Feltételezi, hogy „minden összehasonlítást két tagra kell visszavezetni”**** és a természettudományoknak a három

* *Saint-Simon*: Válogatott művek. 1. köt. Id. kiad. 126. old. (oroszul).

** Uo. 128., 129. old.

*** Uo. 257. old.

**** *Saint-Simon* Művei. Moszkva—Pétervár 1923. 114. old. (oroszul).

„birodalomra” való felosztása helyett egy dichotomikus felosztást javasol:

Fizikai tudományok							
Speciális fizika vagy a testek tulajdon- ságai és viszonyai elemzésének tudománya				Egyetemes fizika vagy a testek tulajdon- ságai és viszonyai által- nosításának tudománya			
Szervezet- len testek		Szervezett testek		Égitestek		Földi testek	
Szilárd testek kémiája	Fluidu- mok kémiája	Fizioló- gia	Pszicho- lógia	Szilárd testek	Fluidu- mok	Szilárd testek	Fluidu- mok

Saint-Simon arra irányuló törekvésében, hogy a természeti jelenségek lényegét a testek ellentétes tendenciáinak és állapotainak kölcsönös viszonyában lelje meg, közel jutott a dialektikus természetfelfogáshoz. A tudományok osztályozásából adódó általános eszméket a következőképpen fejezte ki:

„1. Az anyag két lehető legellentétesebb állapota a szilárd és a folyékony állapot.

2. A lehető legszokatlanabb jelenségek azok a jelenségek, amelyek a szilárd és folyékony állapotban levő anyag legteljesebb ellentétén alapulnak.

3. Méreteit tekintve egy jelenség annál jelentősebb, mennél sokoldalúbb és szabályosabb ellentét áll fenn a szilárd és a folyékony állapotban levő anyagok között, a jelenség valamennyi részében.

4. A szervezett testek azzal tűnnek ki valamennyi jelenség közül, hogy a szilárd és folyékony állapotban levő anyagok közti ellentét bennük nyilvánul meg a legteljesebben és legharmonikusabban.”*

Ha figyelembe vesszük, hogy Saint-Simon „szilárdságon” lényegében a testek stabilitását, tartósságát, „folyékonyságon” (fluiditáson) pedig a testek formai változékonysága értelmében vett mozgékonyságát értette, akkor nem nehéz megállapítani, milyen nagyszerű dialektikus megsejtése ez annak, hogy bármely test egészében és minden részében az ellentétes oldalak vagy mozzanatok — a stabilitás és a mozgékonyság, a tartósság és a változékonyság — egysége. Ez az ellentmondás különös erővel nyilatkozik meg éppen az élő testekben, és Saint-Simon erre vonatkozó kijelentéseit a későbbi természettudományos felfedezések anticipációjának (megelőzésének) tekinthetjük. Saint-Simonnál az általános és a különös kölcsönös kapcsolatának dialektikus gondolata párosul a természeti és a társadalmi jelenségek egyetemes fejlődésének eszméjével. Elvetette a „cirkuláris filozófusok” tanítását, akik nem ismerték el az új keletkezését, és a mozgást körmozgásba zárták. „Cirkuláris filozófusoknak azokat a tudósokat nevezem, akik azt állították, hogy az emberi értelem örökké egyazon

* *Saint-Simon* Művei. Id. kiad. 123. old. (oroszul).

körben forog, hogy tehát ugyanabba a pontba érkezik vissza, amelyből kiindult, s hogy már számtalanszor befutotta ezt a körét.”*

Ilyenformán egészen közel jutott annak megértéséhez, hogy a fejlődés nem egyenesvonalú mozgás, és nem is körmozgás. Ez a gondolat jelentős szerepet játszik „az emberről szóló tudomány”-ában, „az ipari rendszer”-ről alkotott elméletében.

Saint-Simon legeredetibb és legmélyrehatóbb gondolatait szociológiai tanítása tartalmazza. A társadalom történetét a társadalmi szervezet kevésbé tökéletes rendszereitől a tökéletesebb rendszerek felé való fokozatos fejlődésnek tekinti. Szociológiai nézetei idealista jellegűek voltak, mivel úgy vélte, hogy a társadalmi fejlődés mozgatóereje az emberi ész fejlődése. Saint-Simon szociológiai koncepciója abban különbözött Hegelétől, hogy a történelmet nem az abszolút szellem önmegismerésének, hanem az emberi értelem fejlődési folyamatának tekintette. Saint-Simon szerint a társadalom egész történetében az emberi értelem haladásának törvénye uralkodik, amelynek az emberek csupán eszközei.

Saint-Simon a filozófia értelmét az értelmes társadalmi berendezkedés, a tökéletes társadalmi rendszer megalapozásában látta.

„A filozófia — írta — az általános fogalmak tudománya. A filozófusok fő feladata az, hogy elérjék a társadalmi berendezkedésnek az adott korszakban legmegfelelőbb rendszerét, hogy a kormányzókat és uralkodókat rábírják e rendszer elfogadására, hogy tökéletesítsék ezt a rendszert, amennyiben az képes a tökéletesedésre, hogy elvesse azt, mihelyt eléri tökéletességének végső határát, s a tudósok, minden egyes terület szakemberei által egybegyűjtött anyagok segítségével újat építsenek belőle.”**

Saint-Simon természetesen tévedett, amikor úgy vélte, hogy a rab-szolgotartó rendszert történelmileg azért váltotta fel a feudalizmus, mert a középkori filozófusok egy tökéletesebb társadalmi rendszert agyaltak ki és hoztak létre, mint az antik filozófusok. Ehhez hasonlóan idealista nézete szerint a feudális, „teológiai” rendszer felbomlása a fizikai és matematikai tudományok fejlődésének, a művészetek felvirágzásának, az emberek erkölcsi fejlődésének stb. eredménye.

Saint-Simon, idealista koncepciójának megfelelően, az emberi társadalom egész történetét három „nagy korszakra” osztotta:

1. „Az előkészítő munkák korszaka” — az emberi ész fejlődésének időszaka a legkezdetlegesebb állapottól Sokratés tanításáig. Ebben a korszakban a természeti jelenségeket magyarázó okoknak isteni lényeket tulajdonítottak; a sokisten-imádás (politeizmus) uralkodott.

2. „A feltételes rendszer korszaka” — Sokratéstól a „pozitív rendszerig”. Ebben az időszakban a többisten-hitet felváltja az a feltevés, hogy a világmindenséget egy egységes tudatos akarát irányítja (deizmus).

* *Saint-Simon*: Oeuvres choisies. Id. kiad. 1. köt. 184. old.

** *Saint-Simon*: Válogatott művek. 2. köt. Moszkva—Leningrád. 1948. 273—274. old. (oroszul).

3. „A pozitív rendszer korszaka” attól az időtől kezdődik, amikor az egyetemes ok eszméje megszabadul a vallásos buroktól, és létrejön „az emberről szóló tudomány” (az utópikus szocializmus).

Saint-Simon a „három korszak”-ról szóló idealista tanítása arról tanuskodik, hogy nem értette meg a társadalmi fejlődés történetében a legfontosabbat — a gazdasági élet törvényszerű fejlődését és az osztályharcot.

Élete végéig nem jutott túl a társadalmi élet idealista értelmezésén, de művei tartalmaztak egyes, az akkori időkben értékes materialista tételeket. Engels például rámutat arra, hogy Saint-Simonnál csírájában már megtaláljuk azt a gondolatot, hogy a politikai intézmények kapcsolatban vannak gazdasági alapjukkal. Saint-Simon a termelést tartotta minden társadalom értelmes céljának. „Minden az ipar jóvoltából történik, ... mindennek az ipar számára kell történnie” — írta. A Franciaországban lezajlott politikai forradalom okát abban látta, hogy tökéletesen megváltozott a társadalom állapota. Engels megemlíti azt a tényt, hogy Saint-Simon 1802-ben (a „Genfi levelek”-ben) megértette a dolgozó osztályok harcának szerepét a francia forradalom történetében. „Az a felismerés..., hogy a francia forradalom osztályharc, mégpedig nem csupán a nemesség és polgárság, hanem nemesség, polgárság és *vagyontalanok* között folyó osztályharc volt, 1802-ben rendkívül zseniális felfedezést jelentett”^{*} — írta Engels.

Saint-Simon szociológiai tanításában megtaláljuk a hisztorizmus elemeit. Valamennyi munkáját áthatja az a helyes gondolat, hogy „minden évszázadnak megvan a maga jellege, minden intézménynek a maga időtartama”. Megállapítja, hogy a történelemben folytonosság van a múlt, a jelen és a jövő között, nagyra értékeli a kapitalizmus kifejlődésével kapcsolatos ipari haladást. A kapitalizmus azonban éppúgy, mint a feudalizmus, mulékony, bizonyítja Saint-Simon, ellentétben a polgári rendapologetáival.

Saint-Simon a szocializmusról szóló utópista tanításával vonult be a történelembe. Ez a tanítás játszotta a legnagyobb szerepet világnézetében. Mélyértelmű gondolatokat tartalmazott a jövő szocialista rendjéről.

Elítélte a kapitalizmust, s a szocialista rend megteremtését szorgalmazta. Rousseau-tól eltérően, aki a múltat idealizálta, Saint-Simon a következőket írta: „Az aranykor, amelyet a vak hagyomány mind ez ideig a múltba helyezett, előttünk van.”^{***}

Még az „Egy genfi lakos levelei kortársaihoz” című korai munkájában vázolta azoknak az intézkedéseknek a tervét, amelyek „olyan helyzetbe juttatnák az embert, a melyben egyéni érdekei és a társadalmi érdekek állandóan összehangban lennének”.^{***}

^{*} Engels: A szocializmus fejlődése az utópiától a tudományig. Lásd Marx—Engels: Válogatott művek. 2. köt. Bp. 1949. 119. old.

^{**} Saint-Simon: Válogatott művek. 2. köt. Id. kiad. 273. old. (oroszul).

^{***} Uo. 115. old. Jegyzet.

Egy olyan társadalom megteremtéséről álmodozott, amelyben „minden ember dolgozni fog”.* A társadalom átalakításra szorul; semmiféle politikai intézkedés sem oldhatja meg a társadalmi kérdéseket, ha nem jön létre egy olyan társadalmi rendszer, amely a társadalom valamennyi tagja közös munkájának elvére épül. Az volt a véleménye, hogy az új társadalomban azoké az embereké lesz majd a vezető szerep, akik az ipar, a tudomány, a művészet terén megfelelő adottságokkal rendelkeznek. Nézete szerint a „társadalmi piramis” gránittalpazatát „a kétkezi munkát végző dolgozók” alkotják, akiknek ezért szocietáriusokká — az új társadalmi rendszer híveivé — kell válniuk.

Saint-Simon szerint a tudományok, a művészetek és a kézművesség — melyek a szellemi és fizikai munka fő megtestesülési formái — azok a foglalkozási ágak, amelyek az egyetlen biztos alapot jelentik a szocietáriusok fizikai és erkölcsi szükségleteinek kielégítésére.

Saint-Simon a termelés tervszerű megszervezésének szükségességéről is beszélt. Az új társadalomban a gazdasági élet korábbi szervezetlenségével szemben a munkákat terv alapján kell végezni. Saint-Simonnak a termelés terv alapján való szervezéséről szóló tétele lángeszű megsejtés volt, de csak megsejtés.

A termelés terv alapján történő irányításának Saint-Simon szerint a tudomány és az ipar szoros együttműködése útján kell megvalósulnia. Emellett az új „ipari rendszerben” a hatalom a tudósok és a vállalatok élén álló nagyiparosok kezében lesz; ezen túlmenően szükségesnek tartotta, hogy a termelés irányításába a művészeket is bevonják. „Ez a felfogás teljesen megfelelt annak az időnek, amikor Franciaországban a nagyipar s vele a burzsoázia és a proletariátus ellentéte éppen hogy keletkezőben volt.”**

Saint-Simon társadalmi utópiája vallás-erkölcsi köntösben jelentkezett; tanítását „új kereszténységnek” nevezte.

„A munka minden erény forrása — írta a francia utópista —, a leghasznosabb munkának kell a legnagyobbbecsűltebbnek lennie; tehát mind az isteni, mind az emberi erkölcs egyaránt arra ösztönzi az ipari osztályt, hogy elsőrendű szerepet játsszék a társadalomban.”***

Saint-Simon utópikus nézeteinek történelmileg meghatározott korlátozottsága és filozófiai nézeteinek idealista vonásai ellenére egészében nagy jelentőségű és pozitív szerepet játszott az emberi gondolkodás történetében, mint a tudományos szocializmus egyik közvetlen előfutára. Marx nagyra értékelte Saint-Simon enciklopédikus műveltségét.

Engels megállapította, hogy Saint-Simon Hegellel együtt „korának leguniverzálisabb elméje” volt.

Engels igen pozitívan értékelte Saint-Simonnak azt a világos és mélyreható gondolatát, hogy a szocializmusban az emberek fölött álló politikai

* *Saint-Simon*: Válogatott művek. 1. köt. Id. kiad. 141. old. (oroszul).

** *Engels*: Anti-Dühring. Id. kiad. 266. old.

*** *Saint-Simon*: Válogatott művek. 2. köt. Id. kiad. 154. old. (oroszul).

kormányzatnak a dolgok igazgatásává és a termelési folyamatok vezetésévé kell átalakulnia, vagyis „az állam megszűnésére” kell vezetnie.

Marx azt írta, hogy Saint-Simon utolsó művében, a „Nouveau christianisme”-ban „kifejezetten a dolgozó osztály szószólójaként” lép fel és kijelenti, „hogy törekvéseinek végső célja ennek az osztálynak a felszabadítása”.* Saint-Simont azonban ugyanaz a fogyatékoság jellemzi, mint az utópikus szocializmust általában: nem látja, hogy a szocialista társadalom létrehozója a munkásosztály.

Halála után tanítványai Rodrigue és Enfantin vezetésével részvénytársaságot alakítottak, amely megindította a „Le Producteur” című saintsimonista folyóiratot. Saint-Simon tanítványai a szocializmust vallásos tanításként értelmezték, és úgy próbálták megszervezni iskolájukat, mint valamiféle egyházat, új pápával az élén; a saintsimonizmusnak ezt a reakciós tendenciáját különösen Enfantin tette magáévá, de nem volt idegen Bazard-tól sem. A saintsimonista vallási szekta — „az egyház” — élén a két „apostollal”, Enfantinnal és Bazard-ral, a 30-as években alakult ki. A saintsimonisták elfordultak Saint-Simon természet-tudományos nézeteitől, elhallgatták a hivatalos vallás ellen irányuló bírálatát, sőt műveinek „kijavítása” címén nézeteinek meghamisításától sem riadtak vissza. Az „új kereszténység” elterjesztése érdekében tevékenykedtek, egy sajátos vallási szektát alakítottak ki „a szeretet vallásával”, külön szertartással, a szekta tagjainak hierarchiájával, külön öltözékekkel stb. A saintsimonista „szeretetvallás” ellenségesen állt szemben az osztályharc eszméjével, a társadalom forradalmi átalakításának feladatával. A saintsimonisták nem értették meg az 1830-as forradalom történelmi jelentőségét, és éppígy nem értették a politikai és társadalmi harcok színterére lépő proletariátus történelmi jelentőségét sem. Az 1830-as forradalomban nem vettek részt; a proletariátus osztályharcával, forradalmi fellépésével szemben ellenséges álláspontot foglaltak el.

A saintsimonista egyház két „atyja”, Enfantin és Bazard között hamarosan nézeteltérés támadt a nemek viszonyának kérdését illetően, ami az iskola széthullására vezetett. Enfantin, aki a nemek „szabad” érintkezését és a válás „szabadságát” hirdette, a saintsimonisták egy hozzá hű csoportjának egyedüli vezetője lett, és a saintsimonista mozgalomnak még kifejezettebben vallási szekta jelleget kölcsönzött. A proletariátus forradalmi mozgalmától, a politikai élettől elszakadt saintsimonizmus ilyenformán elfajult. 1843-ban Engels a saintsimonizmus teljes hanyatlásáról beszélt. „A saintsimonizmus — írta —, miután vakító meteorként magára vonta a gondolkodó emberek figyelmét, letűnt a társadalmi horizontról . . . ideje elmúlt.”**

Saint-Simonnal együtt a francia kritikai utópikus szocializmus meg-

* *Marx*: A tőke. 3. köt. Bp. 1956. 589. old.

** *Engels*: A társadalmi reform előrehaladása a kontinensen. Lásd *Marx—Engels Művei*. 1. köt. Bp. 1957. 481. old.

alapítója volt *Charles Fourier* (1772—1837), egyike a legzseniálisabb jövőbelátóknak. Marx „a szocializmus főpapja”-nak nevezte.

Fourier Besançonban, kereskedőcsaládból született. Fiatal korában Lyonban kereskedelemmel foglalkozott, de aztán tönkrement, majdnem koldusbotra jutott. Felháborodással figyelte a szörnyű elnyomást, amelyben a győzelmes és megszilárdult polgári rendben a franciaországi tömegeknek része volt.

Első könyve „A négy mozgás és az általános rendeltetések elmélete” [*Théorie des quatre mouvements et des destinées générales*]. „Értekezés a háziipari-földművesszövetkezetről” [*Traité de l'association domestique-agricole*] című művének újabb kiadása 1841-ben „Az egyetemes egység elmélete” [*Théorie de l'unité universelle*] címen jelent meg.

Fourier nézeteit legteljesebben 1829-ben megjelent „Az új ipari és szocietárius világ, avagy a vonzó és természetes, szenvedély szerinti sorozatokban elosztott munka módjának feltalálása” [*Le Nouveau Monde industriel et sociétaire, ou invention du procédé d'industrie attrayante et naturelle distribuée en séries passionnées*] című művében fejti ki.

1835—1836-ban jelent meg Fourier kétkötetes munkája, amely nagyrészt korábbi cikkeinek gyűjteménye volt: „A hamis, a szétaprózott, a visszataszító, álnok ipar, és ellentéte — a természetes, harmonikus, vonzó igaz ipar, amely négyszeres terméket ad”.

Fourier filozófiai nézetei rendkívül ellentmondásosak. Állította, hogy a világ megismerhető, és elvetette az agnoszticizmust, a természeti jelenségek értelmezésében materialista tendenciák mutatkoztak nála, de ugyanakkor a deizmus nézőpontján állott.

Deista filozófiai rendszerét három örök elv elismerésére építette: ezek közül az első az aktív és mozgató elv — az isten; a második elv a passzív és mozgatott anyag; a harmadik elv, amely a természeti jelenségek törvényszerűségeit fejezi ki, a vonzás matematikai törvénye. Fourier elgondolása szerint a végtelen és örök természet az általános törvényszerű mozgás folyamatában van, amelyben a fejlődés isteni rendje valósul meg. Filozófiájának fő feladatát Fourier abban látta, hogy a gravitáció törvényét kiterjessze a társadalom fejlődésére.

Fourier filozófiai tanításának egészére éppúgy, mint utópikus szocializmus elméletére jellemző, hogy nála a haladó eszmék egybefonódtak a miszticizmus és a fantázia elemeivel.

Montaigne, Descartes és Voltaire filozófiai hagyományait követve, világnézetének kifejtését azzal kezdte, hogy felvetette a korábbi filozófiai és társadalmi elméletekkel szemben tanúsítandó kritikai magatartás kérdését. Ez szerint azért szükséges, hogy megszabaduljunk a helytelen elméletektől, és elveszük az igazság megismerésének lehetőségével szemben elfoglalt szkeptikus álláspontot.

A társadalmi élet új elmélete — mondja Fourier — csak a civilizáció (vagyis a polgári rend) meggyökeresedett előítéleteiben való abszolút kételkedés és a korábbi helytelen nézetektől való teljes megszabadulás alapján jöhet létre. Csakis így ismerhetjük meg a világegyetemet és az ember igazi sorsát.

Fourier erőiesen sikraszállt az agnoszticizmus ellen, amelyet filozófiai ostobaságnak, az obskurantizmus régi intellektuális fekélyének nevezett. A régi és az új idők obskúrus filozófusai azt állították, hogy a természetet áthatolhatatlan függöny rejti el az ember szeme elől. Ez a szofizmus — mondotta Fourier — roppant kényelmes az emberi tudatlanság és hiúság számára; az emberek azzal vigasztalják magukat, hogy ami számukra elérhetetlen, mások számára is elérhetetlen. Az igazságot azonban nem áthatolhatatlan függöny, hanem legrosszabb esetben könnyű ködfátyol takarja el szemünk elől. Az „obskúrus szofisták” különösen azért károsak, mert nem hisznek egy harmonikus társadalmi rend kialakulásának lehetőségében, és beérik a civilizáció hibás rendjével, miközben azt bizonygatják, hogy ez a civilizáció tökéletesíthető. A természettel kapcsolatos agnoszticizmus ily módon a társadalommal kapcsolatos agnoszticizmusba nő át.

Abban a bírálatban, amelyben a francia utópista a korábbi filozófiát részesítette, döntő szerepet játszott az a gondolat, hogy elméletileg meg kell alapozni az új, szocietárius rendre való áttérést. Fourier éppen ezért nemcsak az „obskúrus szofistákkal”, vagyis az agnosztikusokkal szállt szembe, akiket a legkárosabb dogmatikusoknak tartott, hanem a „várakozó szofistákkal” is, ahogyan azokat a filozófusokat nevezte (Sokratéstól Montesquieu-ig, Voltaire-ig és Rousseau-ig), akik már kételkedni kezdtek a régi filozófiában és civilizációban, de még nem jutottak el ahhoz a meggyőződéshez, hogy létre kell hozni a szocietárius elméletet, vagyis az utópikus szocializmus elméletét.

Fourier a XVIII. század felvilágosítóit — a materialistákat és a deistákat — azzal vádolta, hogy nem vizsgálták bíráló szemmel a civilizáció hibás rendjét, vagyis a kapitalizmust. A természet legfőbb hatalmának elismerése, Fourier szerint, csak részleges sikere a filozófiának, amelynek a társadalmi élet tanulmányozására és megjavítására is ki kell terjesztenie érdeklődési körét.

Fourier bírálta Condillac, Kant, Fichte és Schelling tanítását is.

Schelling filozófiájának példáján mutatta be, hogy a „civilizált” ész mennyire képtelen megállapítani a világegyetem egységét a végtelen nagyban és a végtelen kicsinyben.

Fourier világnézete a dialektika fontos elemeit foglalta magában. Engels szavai szerint „éppoly mesterien kezeli a dialektikát, mint kortársa, Hegel”.*

Észrevette a kapitalista társadalom ellentmondásait, de nem jutott el a dialektikus módszer tudományos megértéséig.

Műveiben megkísérelte, hogy megvilágítsa a dialektikus eszmék szerepét a filozófia történetében.

Azokat a követelményeket, amelyeket a korábbi filozófiákban a legértékesebbeknek tartott, az alábbiakban idézett „filozófiai elvek táblázatá”-ban foglalta össze:

* Engels: Anti-Dühring. Id. kiad. 268. old.

„... az eszméket keletkezésükben vizsgálni.

1. A természetet nem úgy tekinteni, mint amely bizonyos eszközök által korlátozott.

2. A természet területét egészében tanulmányozni.

3. Egyszerűsíteni a rugókat minden gépezetben.

4. Nem elképzelni, hanem megfigyelni a megismerésre váró dolgokat.

5. Kétkedni és a tapasztalathoz fordulni.

6. Az ismerttől az ismeretlen felé analógia alapján haladni.

7. Következtetéseket az analízis és a szintézis segítségével levonni.

*Hinni, hogy a világegyetem rendszerében minden összefügg, egységes.”**

Ezeknek az elveknek értelmezése és a szociális elmélet kérdéseiben való alkalmazása számos értékes dialektikus megállapítással gazdagította Fourier filozófiai tanításait.

Dialektikus eszméit Fourier szembeállította a metafizikával, amelyet sajátos szóhasználattal „szimplifikálásnak” (simplisme) nevezett. Fourier a „szimplifikálás” legfőbb vonásának azt tartotta, hogy figyelmen kívül hagyja a bonyolultságot, éspedig mind az anyagi, mind a társadalmi mozgásnak „kettősségét”.

„Az emberi elme — mondotta Fourier —, amely első kutatásaiban rosszul volt irányítva, híján volt a mozgás kettőssége iránytűjének vagy szabályának. Abba a hibába esett, amelyet én SZIMPLIFIKÁLÁSNAK, avagy hibás egyszerűsítő eljárásnak nevezek a természet egészének vizsgálatában...”**

Fourier nézete szerint éppen ez a „szimplifikálás” Sokratés, Montesquieu, Rousseau, Voltaire és mások legfőbb módszertani hibája.

Fourier elmélete legnagyobb érdemének az „egyszerű természet”-re vonatkozó előítélet lerombolását tekintette.

A mozgás sem a természetben, sem a társadalomban nem egyszerű, hanem bonyolult, ill. kettéosztott, azaz a fejlődés két fajtájának — a harmonikus és romboló fejlődésnek — segítségével valósul meg. A természetben a harmonikus fejlődés a bolygók, a romboló fejlődés az üstökösök által megy végbe. A társadalomban a harmonikus vagy szocietárius fejlődést kényszer határozza meg.

Ez azonban nem jelenti azt, hogy a harmonikus fejlődés teljes egészében egy egységre vezethető vissza; Fourier szerint maga a harmónia is a kontrasztok egysége, ezért kénytelen volt külön terminológiát kidolgozni, hogy elgondolását pontosan kifejezhesse.

Szóhasználata szerint a *kettős* (double) kifejezés nem fogalom, de ha a nemről a fajra térünk át, akkor két faj-fogalmat kapunk: 1. *megkettőződés* (dualiser) fogalmát, ami két elem harmóniáját feltételezi, és 2. a *kettéválás* (dupliquer) fogalmát, ami két elem különbségére utal.***

* *Fourier*: Oeuvres complètes [Összes művek]. 2. köt. Párizs. 1843. 197. old.

** Uo. 51. old.

*** *Fourier*: Oeuvres complètes. 3. köt. Párizs 1841. 329. old. Jegyzet.

A megkettőződés tehát a harmóniát, a sokaságban az egységet jelenti. A kettéválás a szétozást, az egység megbontását.

A szocietárius rend számára Fourier a fejlődést megkettőződésnek veszi; a tőkés civilizáció számára és éppígy az egész megelőző történelem számára a fejlődést kettőszátszának tekinti.

Engels szavaival Fourier rámutat arra, hogy „a civilizáció hibás körben mozog, ellentmondásokban, melyeket folytonosan újra létrehoz anélkül, hogy meg tudná őket szüntetni, úgyhogy állandóan az ellenkezőjét éri el annak, amit elérni akar, vagy amiről azt állítja, hogy el akarja érni”.*

Fourier szerint a fejlődés okainak megállapításához meg kell keresni a társadalmi fejlődésnek azokat a pontjait, ahol a kollíziók, az összeütközések, a szenvedélyek viszálya, a történelem e mozgatóerői a legélesebb formában jelentkeznek. Az a gondolat, hogy a fejlődés megértéséhez nemcsak a mozgásból kell kiindulni, hanem egyúttal az „ellenmozgásból” is, Fourier dialektikus megsejtései közé tartozott.

Fourier történelmi érdemének tekintette, hogy a „szenvedélyekből fakadó vonzódásban” felfedezte a társadalmi élet alaptörvényét, amely szükségszerűen a szocietárius rendhez vezet. Az a véleménye, miszerint e „felfedezés” eredményeképpen sikerült „analógiát” megállapítani a newtoni gravitációs törvény és a társadalmi élet törvényei között, teljesen indokolatlan volt.

Fourier a versenyben visszataszító, a civilizációra jellemző kifejezését látta a szenvedélyek viszályának, amely csúcspontját a társadalom egész múltját betöltő viszályok történetét befejező „nagy csatában” éri majd el.

Szembeállította a szenvedélyek harcát, mely a civilizációt jellemzi, a szenvedélyek harmonikus összhangjával a jövő társadalmában, ahol megszűnik majd a civilizáció „hibás köre”, ésszerűen összeegyeztetik a termelést, az elosztást és a cserét.

Fourier dialektikájában ily módon a társadalmi ellentmondások a szenvedélyek ellentmondásainak és kollízióinak fantasztikus formáját öltötték. Mindazonáltal dialektikus gondolatot fejezett ki, amikor a társadalmi életet az emberi szenvedélyek összeütközésével igyekezett magyarázni, és pedig azt a dialektikus gondolatot, hogy a körülmények összefüggésének megváltozása lényegesen megváltoztatja egyazon jelenség jellegét. A civilizáció rendjében károsnak számító szenvedélyek például a harmónia rendjében éppen ellenkező jellegűvé válnak, ennél fogva a társadalmi szerepük is tökéletesen megváltozik.

Fourier szociális elméletének egyik legerősebb oldala a tőkés társadalom bírálata. Egyetlen nyugat-európai utópista szocialista sem leplezte le oly szemléletesen a kapitalizmus szégyenletes fekélyeit, mint Fourier, akire a legnagyobb mértékben vonatkoznak a Kommunista Párt kiáltványának szavai: „A szocialista és kommunista írások azonban kritikai elemeket is tartalmaznak. Megtámadják a fennálló társadalom összes alapjait.”**

* Engels: Anti-Dühring. Id. kiad. 268. old.

** Marx—Engels: A Kommunista Párt kiáltványa. Lásd Marx—Engels: Válogatott művek. 1. köt. Bp. 1949. 39. old.

Fourier elmondja, hogy a modern civilizációra jellemző „nyomor látványa” ébresztette fel benne az „új tudomány”, vagyis az utópikus szocializmus elmélete szükségességének gondolatát.

Fourier úgy vélte, hogy „a civilizációban a szegénység magából a bőségből születik”, hogy a felesleg a nyomor és nélkülözés forrásává válik. Azt mondta, hogy a hibás ipari rendszer, vagyis a kapitalizmus a lakosság óriási többségét arra ítéli, hogy nyomorogjon, kimerítő és egyhangú munkát végezzen, s e munka gyümölcsét maroknyi élőlétközlő kezébe juttassa, de nem értette meg a kapitalizmus antagonisztikus osztályellentmondásainak természetét. Megállapította, hogy a kapitalizmusban válságok vannak, s „az első crise pléthorique-nak, bőségből fakadó válságnak nevezte”.*

Ezekben a válságokban Fourier egy szociális betegség világos megnyilatkozását, annak a ténynek nyilvánvaló bizonyítékát látta, hogy a civilizáció ipari rendszere „fonák világ”, „fordított gépezet”.

Felháborodással beszélt arról, hogy az angol munkások az élelmiszerbőség közepette nyomorognak. Franciaországban — mondta — nyolcmilliónyi paraszti lakosság egyáltalán nem eszik kenyeret, és gesztenyével vagy egyéb pótlékokkal táplálkozik.

Nagy figyelmet szentelt a kapitalista társadalomban élő nők nyomorúságos helyzetének. A nőket alig foglalkoztatják az iparban; a vagyon-talan nők létfenntartási forrása csak a rokka vagy a prostitúció, s ehhez csatlakozik még a házassági rabság. Fourier a nők egyenjogúsága mellett szállt síkra, s széleskörű lehetőséget követelt számukra, hogy részt vehessenek a termelésben és a társadalmi életben.

Hasonlóképpen hangsúlyozta, hogy az „álmok ipar” fizikailag és erkölcsileg elnyomoritja a gyermekeket, hogy a nevelés, amely e rendszerben csak a gazdagok gyermekeinek jussa, elfojtja és helytelen irányba tereli a gyermekek képességeit.

Fourier megbélyegzően nyilatkozott arról a tényről is, hogy a burzsoá „civilizáció” képviselői elnyomják a gyarmati népeket, haragosan kelt ki az ellen, hogy az egész földkerekségen egy olyan társadalmi osztály uralkodik, amely mérhetetlen szenvedésre ítéli a gyarmati népeket.

Marx Fourier társadalomkritikáját értékelve megállapította, hogy a francia utópikus szocializmus fölényben van az angol utópikus szocializmussal szemben: „A francia társadalom bírálatának — legalábbis részben — az a nagy előnye, hogy a mai élet ellentmondásait és fonákságait nemcsak az egyes osztályok viszonyában, hanem a mai társadalom valamennyi területén és valamennyi formájában kimutatta, s mindezt világos és eleven ábrázolásban, életérzéssel, széles látókörrrel és bátor eredetiséggel.”**

Fourier, akinek nem volt tudományos elképzelése a társadalmi élet valóságos történetéről, a társadalmi fejlődés objektív törvényeiről, a ter-

* Engels: Anti-Dühring. Id. kiad. 284. old.

** Marx: Peuchet vom Selbstmord [Peuchet az öngyilkosságról]. Lásd Marx—Engels Gesamtausgabe. I. rész. 3. köt. Berlin 1932. 153. old.

melési módok történelmi változásáról, olykor fantasztikus módon magyarázta a társadalmi jelenségek történetét. Összeállította például a „négy mozgás” fantasztikus táblázatát, amelyben a társadalom fejlődését az egyén fejlődéséhez hasonlította, és ezt a mozgást négy fantasztikus fázisra osztotta: az „emelkedő ingadozás” — a gyermekkor és az ifjúság — két fázisára és a „hanyatló ingadozás” — a férfikor és az öregség — két fázisára. A társadalom történetének efféle fantasztikus magyarázata és a társadalom élete meg a szervezet fejlődése között vont párhuzam — anélkül hogy megvilágítaná a társadalmi-gazdasági élet fejlődésének valóságos alapjait — távol állt a valóságos társadalomtudománytól.

Fourier-nál a társadalom története fantasztikus köntösben jelentkezik. Szerinte a szociális mozgás négy fázisának változásával párhuzamosan asztronómiai, geológiai, oceanográfiai és zoológiai változások mennek végbe: megváltozik a Föld tengelyének ferdesége, s ezzel kapcsolatban megváltozik az éghajlat, a tengervíz és a levegő összetétele stb.

Fourier szatirikus képet fest kora polgári társadalmának hibáiról, de zsákutcába jut, amikor arról van szó, hogy milyen társadalmi törvényszerűségek határozzák meg a burzsoá rendnek ezeket a visszataszító vonásait, és melyek a „civilizáció” megszüntetésének útjai.

A tőkés renddel szembeállítja a „szocietárius rend”, a „szocietárius harmónia” utópikus képét.

Elgondolása az, hogy a „szocietárius rend” alapja, amely egyúttal a rend tagjai munkatevékenységének szervezési elve, s amely boldog életüket szolgálja, a szenvedélyeknek a kontrasztok összeegyeztetésén nyugvó kombinált harmóniája.

Ebben a „szocietárius rendben” a munkának sokfélesége és az egyéni hajlamokkal és képességekkel való összhangja folytán ismét vissza kell nyernie az eredetileg reá jellemző és a civilizációban elvesztett vonzerejét és élvezetté kell válnia.

„... Fourier mondotta ki először a társadalmi filozófiának azt a nagy alaptételét, hogy mivel minden egyénben van hajlam vagy előszeretet a munka valamely különös fajtája iránt, az összes egyének eme hajlamainak összege egészében véve megfelelő erő arra, hogy mindenkinek a szükségleteit kielégítsék. Ebből az elvből következik, hogy ha minden egyén követheti saját hajlamait, ha azt csinálhatja és azt mellőzheti, ami neki tetszik, akkor minden ember szükségleteit ki lehet elégíteni a jelenlegi társadalmi rendszer által alkalmazott erőszakos eszközök nélkül. Ez az állítás merésznek tűnik, mégis, Fourier érvelését követve, megtámadhatatlan, szinte magától értetődik — olyan, mint Kolumbus tojása. Fourier kimutatja, hogy minden ember bizonyos fajta munka iránti hajlammal született, hogy az *abszolút lustaság* képtelenség — ilyesmi soha nem volt és nem is lehet; hogy az emberi elme lényege az, hogy önmaga aktív legyen és a testet aktivitásra sarkallja; s hogy, következésképp, nem szükséges az embereket erőszakkal aktivitásra kényszeríteni, mint a most fennálló társadalmi rendben, csupán helyes irányba kell terelni természetes aktivitásukat. Bebizonyítja továbbá a munka és a kedvtelés azonos-

ságát, és megmutatja, mennyire ésszerűtlen a jelenlegi társadalmi rendszer, amely a kettőt elválasztja egymástól: a munkát fáradsággá változtatja, a kedvtelést pedig elérhetetlenné teszi a dolgozók többsége számára. Kifejti azután, hogy ésszerű feltételek között miként válhat a munka azzá, ami a rendeltetése — kedvteléssé, azért hogy mindenki követheti a saját hajlamait.”*

A szenvedélyek szabad vonzásáról és tasztításáról szóló tanításával Fourier a kollektív munka megszervezésének utópikus képét vázolta fel.

A társadalom szériáinak úgy kell felépülniök, hogy az öt „érzéki hajlam” (látás, hallás, ízlés, szaglás, tapintás), és a négy „lelki hajlam” (barátság, szerelem, családi érzés és becsvágy), a három „elosztó szenvedély” (változatosság, versengés, együttérzés) szabályozó és szervező hatása alatt szabadon fejlődjék a harmonikus termelőtevékenység közepette.

A falanszter minden tagja képességei és hajlamai szerint vesz részt a munkában, és teljes lehetőséget nyer a „változatosság” szenvedélyének szabad fejlesztésére. A „cabaliste”, vagy a versengés szenvedélye, amely a civilizációban egészségtelen jellegű volt, a „szocietárius rendben” a harmóniások által nyert termék mennyiségének növelését és minőségének javítását fogja szolgálni. Végül a „composite”, a lelkesedés és együttérzés szenvedélye a munka fellendülését szüli, és az első kettővel együtt kiszorítja azokat az alantas indítékokat, amelyek a civilizációban munkára készítetnek.

Fourier azt állította, hogy a szocietárius társadalom felépítéséhez hadléktalanul hozzá lehet fogni, s egy 1800 emberből álló teljes falanszter részletes tervét dolgozta ki, jóllehet nem tartotta lehetetlennek a kísérletet egy háromszor kisebb falanszterrel sem.

A falanszter e tervében összpontosulnak az utópikus szocializmus jellemző vonásai.

Fourier elgondolása szerint elsősorban anyagi természetű előkészületeket kell tenni: egy részvénytársaságot kell alakítani, fel kell építeni és be kell rendezni az épületeket, be kell szerezni az anyagokat és termékeket, meg kell művelni a telkeket stb., be kell vonni a falanszter tagjait, meg kell szervezni a munkájukat.

A részvénytársaság megszervezése érdekében olyan emberekhez kell fordulni, akik jelentős tőkével és nagy társadalmi és politikai befolyással rendelkeznek. Fourier sok éven át mindennap egy megjelölt időpontban hazatért, hogy ne szalassza el az oly régen és oly hiába várt nagytőkés vagy politikus „jelöltet”, aki lelkesedne tervezetéért, s meg lenne győződve ennek az átalakítási tervnek az eredményességéről.

Úgy vélte, hogy a falanszterben a jövedelem elosztásának három princípium szerint kell történnie: a tőke, a munka és a tehetség szerint. Feltételezte, hogy a harmónia növekedésének arányában a tőkének a munkához és a tehetséghez viszonyított jelentősége egyre inkább csökkenni fog, hogy a munka és a tehetség a társadalmi munka új szervezési viszonyai

* Engels: A társadalmi reform előrehaladása a kontinensen. Lásd Marx—Engels Művei. 1. köt. Id. kiad. 481—482. old.

közepette az egész életszínvonal hatalmas arányú emelkedéséhez fog vezetni. Fourier utópikus szocializmusának történelmi sajátossága tehát annak a ténynek meg nem értése, hogy a szocializmusba való átmenetet a magántulajdon eltörlésének kell megelőznie.

„Egy következtetés mindazonáltal van a fourierizmusban — mondotta Engels —, méghozzá igen lényeges következtetés: az, hogy nem törli el a magántulajdont. Fourier *falansztereiben* vagy szövetkezeti gazdaságaiban vannak gazdagok és szegények, tőkésék és munkások. Az összes tagok tulajdona egy közös alapot alkot, a szövetkezet kereskedelmi, mezőgazdasági és ipari tevékenységet folytat, a jövedelmet elosztják a tagok között: egy részét munkabér formájában, másik részét a jártasság és a tehetség jutalmaképpen, a harmadik részét pedig mint a tőke kamatát.”*

Fourier szerint a falanszban fokozatosan csökkennie kell a tőke szerepének; a tőkésnek a legnagyobb szerepet a részvénytársaság megalapításakor kell játszania: a munka, a tőke és a tehetség közti jövedelemelosztást 5: 4: 3 arányban állapította meg. Később a részjegyek és a jövedelem közti fordított arányosság elvének álláspontjára helyezkedett, aminek véleménye szerint a munka nélküli jövedelem fokozatos kiszorulására kellett volna vezetnie.

Szocialista tanítása, amely nem volt mindenben következetes, és számos ellentmondást tartalmazott, mindazonáltal kimagasló helyet foglal el az emberiség haladó társadalmi gondolkodásának történetében.

Engels megállapította, hogy Fourier minden idők egyik legnagyobb szatirikusa volt; ragyogóan feltárta a tőkés rend minden fekélyét és torz vonását. Ugyanakkor mesterien vázolta a leendő szocialista rend körvonalait, hirdette a szocialista viszonyok eljövendő győzelmét. A francia nép nagy fia a tudományos szocializmus egyik előfutára lett. De Saint-Simonhoz hasonlóan ő sem látta meg a munkásosztályban azt a reális erőt, amely képes létrehozni a szocialista társadalmat.

Fourier ismert követője volt Victor Considérant, akinek művei arról tanúskodnak, hogy az utópikus szocializmus kispolgári, filiszter tanítással laposodott.

Fourier követői több sikertelen kísérletet tettek eszméinek gyakorlati megvalósítására. Franciaországban és Amerikában fourierista falansztereket alapítottak. Ezek azonban a munkásosztály forradalmi mozgalmától elszigetelt, mesterséges alakulatok voltak, amelyek nem reális világban gyökereztek, s néhány évi fennállás után széthullottak, ezzel is bizonyítva a fourierizmus utópikus jellegét.

Angliában a kritikai utópikus szocializmus kimagasló képviselője volt Robert Owen (1771 — 1858). Elszegényedett kézműiparos családból származott. Húsz éves korában már egy nagy pamutfonó gyár igazgatója volt, s mint ilyen igyekezett javítani a munkások élet- és munkakörülményeit.

* Engels: A társadalmi reform előrehaladása a kontinensen. Lásd Marx—Engels Művei. 1. köt. Id. kiad. 482. old.

Azonban hamarosan megértette, hogy jótékonyssággal nem lehet megváltoztatni a munkások helyzetét.

A tőkés gazdasági rendszer bírálata során rámutatott arra, hogy a dolgozók sokkal többet termelnek, mint a gépi termelést megelőző korszakban, de összehasonlíthatatlanul rosszabbul és nagyobb szegénységben élnek.

Utópikus szocialista rendszerét a következő alapvető műveiben dolgozta ki: „Az új erkölcsi világ könyve” [The Book of the New Moral World, 1836—1844], „A forradalom az emberi nem tudatában és gyakorlatában, vagy az eljövendő átmenet az értelemnélküliségből az értelmességbe” [The Revolution in the Mind and Practice of the Human Race. . . , 1849], „Előadások a társadalom teljesen új állapotáról” [Lectures on an Entire New State of Society, 1830].

Owen a XVIII. század francia materialistáinak nyomdokaiban haladva azt tanította, hogy az ember jelleme a külső körülményektől függ.

Az a gondolat — írta Owen — hogy „az ember a körülmények terméke”, „az emberi természetre vonatkozó minden igazi és értékes eszme gyökere”.*

Az emberek hibái és fogyatékoságai nem maguknak az embereknek a bűne, hanem a társadalmi rendnek, amelyben élnek. „Az ember belső és külső jelleme nem az ember által, hanem az ember számára alakul ki, s ezért az ember sem dicséretet, sem elmarasztalást, sem jutalmat, sem büntetést nem érdemel. . .”**

Owen a XVIII. század francia materialistáitól eltérően már nem a feudalizmust bírálta, hanem a polgári társadalmi viszonyokat.

A burzsoá rendet éppoly tökéletlennek tartotta, mint az összes előző társadalmi formát, és a legjobb, legtökéletesebb társadalomnak a szocialista társadalmat nyilvánította. Nemcsak a formális politikai egyenlőség megteremtésére törekedett, célul tűzte ki a szociális egyenlőség megteremtését, az osztályellentétek megszüntetését is.

Owen figyelme az ipari forradalom következtében létrejött ellentmondásokra összpontosult. A világ ma telve van gazdagsággal — mondotta — kimeríthetetlen erőforrásokkal rendelkezik, és mégis a nyomor uralkodik!

Owent a burzsoá rend elvetésére az indította, hogy figyelemmel kísérte a nyugat-európai társadalom, különösen Anglia társadalmi életét, annak minden ellentmondásával, s együttérzéssel tapasztalta a dolgozók szenvedéseit és nyomorát. Élesen bírálta a tőkés társadalom alappilléret: a magántulajdont, amely egyenlőtlenséget eredményezett az osztályhelyzetben és a társadalmi körülményekben, s végtelen szenvedést okozott a múltban és jelenben; a tőkés munkamegosztást, amely megnyomorítja a dolgozókat; a konkurenciát, amely munka és tőke pazarlásra vezet.

* Owen: The Revolution in the Mind and Practice of the Human Race [A forradalom az emberi nem tudatában és gyakorlatában]. London 1850. 8. old.

** Uo. 111. old.

Owen megállapítja, hogy a „gépek, amelyek az emberiség számára a legnagyobb jótéteményül szolgálhatnának, a fennálló rendszerben a legnagyobb átkot jelentik”.*

A burzsoá filozófusokkal és szociológusokkal, a kapitalizmus szekértolóival ellentétben, akik a burzsoá rend örökkévalóságát és „természetességét” hirdették, Owen azt állította, hogy a burzsoá rend mülékony.

Az élesszemű szociológus észrevette a válságok idején megnyilvánuló növekvő ellentmondást egyfelől a felhalmozott gazdagság, másfelől a tömegek növekvő nyomora között, az anyagi értékek oktan pazarlását, a dolgozók nyomorát stb. Felhívta a figyelmet arra, hogy a meglevő társadalmi berendezkedés fenntartása esetén a nyomor e periódusai gyakran fognak ismétlődni, és az általuk előidézett bajok egyre súlyosabb formában jelentkeznek majd.

Angliának — ennek az ipari tekintetben legfejlettebb országnak — a társadalmi élete rányomta bélyegét Owen tanítására. Ellentétben azokkal, akik átkozták a technika, az ipar fejlődését s ebben látták a társadalom minden nyomorának okát, Owen nagyra értékelte a gépek megjelenésével és elterjedésével összefüggő ipari forradalmat. „Az utóbbi évszázadban — írta — a termelés erőinek nagyszerű, az emberiném történetében sohasem látott fejlődése ment végbe, forradalom ment végbe, amely többet adott, mint az összes korábbi forradalmak együttvéve, és olyan eszközöket bocsátott rendelkezésünkre, amelyek lehetővé teszik az egész emberiség életkörülményeinek megjavítását.”**

Owen a kapitalizmus bíralatában, a polgári rend örökkévalóságát hirdető szociológiai tanításokkal vitázva az angol politikai gazdaságtanra igyekezett támaszkodni.

„Az egész Owen-féle kommunizmus — mondotta Engels „A tőke” második kötetének előszavában —, amennyiben a közgazdasági viták terére lép, Ricardóra támaszkodik.”*** Owen a munkaértékelmélet híve volt, az volt a véleménye, hogy a vállalkozói profitot a munkások munkája hozza létre, márpedig ami a munkások munkája által jön létre, az őket is illeti. A fennálló gazdasági rend ellentétben áll az igazsággal, és ezért meg kell változtatni.

A „három rossz” — a magántulajdon, a vallás és a burzsoá család — megszüntetésére Owen azt az utópikus receptet ajánlotta, hogy szerveznek külön kolóniákat, amelyekben egyenlőségi elvek alapján egyesítik a munkát és a tulajdont.

Az utópikus szocializmusra való áttérés fordulópont volt Owen életében. Attól a perctől fogva, jegyezte meg Herzen, hogy a papok és a sza-

* Owen: Válogatott művek. 1. köt. Moszkva—Leningrád 1950. 161. old. (oroszul).

** Owen: Lectures on an Entire New State of Society [Előadások a társadalom teljesen új állapotáról]. London. Ed. by J. Brooks. 156. old.

*** Marx: A tőke forgalmi folyamata. Lásd Marx: A tőke. 2. köt. Bp. 1953. 21. old.

töcsök sejteni kezdték Owen elméletének komolyságát, visszahúzódtak tőle, és ádáz harcot indítottak ellene.

Az owenisták voltak az elsők, akik a „szocializmus” kifejezést a termelési eszközök társadalmisításán alapuló rend megnevezésére használták. Owen számára azonban a szocializmus nem történelmi szükségszerűség és osztályharc eredménye. Számára a szocializmus a haladó eszmék, az abszolút értelmesség, az igazságosság és a jó megtestesülése. Az angol utópista szavai szerint „az igazság napjától” el kell oszlania a régi társadalom ködének.

Owen az osztályharcot akadálynak tekintette társadalomátalakító tervei megvalósításának útján. Nem értette a munkáosztály történelmi szerepét, úgy vélte, hogy a harcoló pártok igazi érdekei azonosak, és hogy a szocialistáknak meg kell ismerniük az emberi természet törvényeit és „a jóakarat, az egyezség és a szeretet” nevében le kell mondaniuk az erőszakról.

Szociológiai nézetei idealisták voltak. Nem látta a történelmi fejlődés objektív törvényszerűségeit, s ezért úgy vélte, hogy a társadalmi élet alakulását „az emberi természet”, valamint „az értelem”, az „igazságosság” és más szellemi tényezők szabják meg.

A társadalomról vallott idealista nézetekből kiindulva az egész megelőző történelmet úgy tekintette, mint az emberi lét ésszerűtlen időszakát, mint a hazugságok és csalások, a háborúk, a gyilkosságok, a rablások stb. történetét.

Owen filozófiai nézeteiben a metafizikus materializmus képviselője.

Nézete szerint a világegyetem anyagi, végtelen és örök. Minden, ami benne létezik, a legegyszerűbb elemekből, atomokból tevődik össze. A különböző kombinációkban egyesülő atomok alkotják a világ egész látható sokféleségét. A világ a különféle formák állandó keletkezésének, megszűnésének, a letűnt formák helyébe lépő új formák létrejöttének képe. A világ változásainak alapját képező atomok mozgása állandó és változatlan belső törvények szerint megy végbe. Owen materializmusa következetlen, és deista elemekkel párosul. A mozgás és változás forrása — Owen szerint — valamiféle rejtett erő, amely „a legkisebb atomot is mozgatja és amely a természet összességét kormányozza”.*

Filozófiai és szociológiai nézeteinek korlátozottsága, amely a korabeli proletariátus és munkásmozgalom éretlenségéből adódott, nem tette Owen számára lehetővé, hogy megértse a társadalmi fejlődés igazi törvényeit, a proletariátusnak és forradalmi harcának történelmi szerepét.

A XIX. század negyvenes éveiben Owen eltávolodott a munkásmozgalomtól, a chartista mozgalom időszakában szemben állt a munkásság politikai harcával. A későbbiek során Owen követőiből zártkörű szekta alakult, amely elvetette a proletariátus forradalmi harcát a szocializmusért, s a fokozatos átalakításokat hirdette a kapitalista rend keretein belül.

* Owen: Nevelés és társadalom. Bp. 1947. 245. old.

Mindazonáltal Robert Owen úgy vonult be a filozófiai és társadalmi gondolkodás történetébe, mint az angol szocializmus megalapítója, mint a tudományos szocializmus kimagasló előfutára.

Engels, Owennek a munkásság érdekei védelmében kifejtett társadalmi tevékenységéről, a kapitalizmust boncoló ragyogó bírálatáról és a szocializmus megvalósulásába vetett lángoló hitéről szólva, a következőket írta: „Minden társadalmi mozzanatom, minden tényleges haladás, mely Angliában a munkások érdekében létrejött, Owen nevéhez fűződik.”*

A XIX. század harmincas-negyvenes éveikhez fűződik Cabet és Dézamy francia utópista szocialisták fellépése.

Etienne Cabet (1788–1856) utópikus nézeteit „Ikáriai utazás” [Voyage en Icarie, 1840] című regényében és „Kommunista eszméim” [Mon idée communiste, 1841] című művében fejtette ki.

Cabet tanítása szerint a kommunizmus megfelel magának a természetnek, amely az embereket egymással egyenlőknek teremtette. Mindaz, ami a földön létezik, természeti lényegénél fogva közös, miként a levegő, miként a napfény. Éppen ebben áll a természetnek, mint az emberi társadalom alapjának erkölcsi vagy isteni értelme. A magántulajdont nem a természet, hanem az emberek hozták létre, ezzel megsértették a természeti vagy isteni jogot, és a társadalmi vagy emberi jogot állították vele szembe.

Minden ember egyenlő természeti jogokkal rendelkezik; ezek közül a legfőbb a lét joga, valamint a fizikai és szellemi képességek maradéktalan kihasználásának joga. A lét joga „a természet által létrehozott összes élelmezésre, ruházkodásra vagy hajléknak szolgáló javak élvezésének joga, és a védekezés joga mindenfajta támadó ellen”.** A fizikai képességek kihasználásának joga — a költözködési jog, a munkához való jog, szövetségek és gyűlések szervezésének joga, a családalapítás joga, a jog, hogy megtegyük mindazt, ami nem sérti mások jogait; a szellemi képességek kihasználásának joga — a művelődés joga. A magántulajdon intézménye megsértette ezeknek az alapvető természetes emberi jogoknak a gyakorlását. Az emberiség fő feladata — a magántulajdon megszüntetése és a kommunista társadalom megteremtése.

Cabet ezt írja: „Vajon a természet felosztotta a földet az emberek között? — Természetesen nem: a földet az egész emberi nemnek adta, és senkinek sem juttatott külön részt.”***

A tulajdonosok kizsákmányoló társadalma, Cabet elgondolása szerint, a természeti törvények természetellenes eltorzítása, a természetes emberi jogok megsértése a durvaság és a tudatlanság által.

A kommunizmus — mondja Cabet — az ember természetes jogaiból következik, s ahhoz, hogy a kommunista társadalomra áttérjünk, csak fel kell ismerni ezt a gondolatot. Minden a néptömegek tudatosságának fokától, értelmi képességeik fejlettségi fokától függ. Cabet-nak ez az utópikus és idealista gondolata magában foglalja annak a történelmi

* *Engels*: Anti-Dühring. Id. kiad. 272. old.

** *Cabet*: Voyage en Icarie [Ikáriai utazás]. Párizs 1848. 552. old.

*** Uo. 553. old.

ténynek kezdeti és még nem teljes megértését, hogy a kommunizmus győzelméhez a szocializmus eszméinek be kell hatolniuk az emberek tudatába.

A természetes jogoknak az emberi jogokkal való szembeállítása metafizikus volta ellenére értékes, „racionális magot” tartalmaz — a kapitalizmus bírálata.

„Kommunista eszmém” című művében Cabet megjelöli azt az utat, amelynek a demokrácia végső céljához, a kommunista társadalomhoz kell vezetnie. Ez az út — a választási törvény módosítása, egy demokratikus köztársaság megteremtése, az átmeneti időszakban a magántulajdon egyidejű fenntartásával. A demokratikus köztársaságból a kommunizmusba — a vagyonszövetségbe való további átmenetet az ifjúság kommunista szellemű nevelése készíti elő.

Ugyanilyen utópikus jellegű Cabet-nál a kommunista társadalom leírása. Itt is különbséget kell azonban tenni egyfelől Cabet tanításának történelmi korlátozottságát jelentő vonások között, mint amilyen például az ikáriaiak mindennapi életének kicsinyes szabályzata, és másfelől a francia gondolkodó haladó kommunista eszményei között.

A kommunista társadalom legelső feltétele, Cabet nézete szerint, a társadalmi rossz fő okainak — a magántulajdonnak, a társadalmi egyenlőtlenségnek és a pénznek — megszüntetése, s ezeknek a minden térre kiterjedő egyenlőséggel és vagyonszövetséggel való helyettesítése. Etienne Cabet nézete szerint éppen ebben áll a természetes egyenlőséget helyreállító és fenntartó kommunizmus alapelve.

A közösség, az új társadalomnak ez az alapja, helyreállítja az arisztokraták és a gazdagok által eltiport társadalmi igazságosságot.

Cabet arra szólítja fel olvasóit, hogy tegyenek különbséget alapeszméi s azok kifejtésének formája között. Ez az óhaja indokolt is: tanításának utópikus burkán átvilágít az a maga korában igen haladó, jöllehet még homályosan és kezdetlegesen kifejezett gondolat, hogy egy olyan társadalmat kell megszervezni, amelyben megvalósulna a kommunizmus nagy elve. Éppen ebben áll Cabet-nak, mint a tudományos szocializmus egyik előfutárának történelmi szerepe.

Marx és Engels elismerte Cabet-nak, a haladó demokratikus személyiségnek, az utópista kommunistának érdemeit, de egyszersmind erélyesen küzdött nézeteinek szűklátókörűsége ellen. Megjegyezték, hogy Cabet „rendszere” elméletileg gyenge lábon áll, s „a kommunizmus legnépszerűbb, bár legsekélyesebb képviselője”-nek* neveztek.

Marx Théodore Dézamyt is azok közé a francia utópisták közé sorolja, akik a materializmus tanítását a reális humanizmus tanításaként s a kommunizmus logikai bázisaként tovább fejlesztették.

Théodore Dézamy (1803—1850) filozófiai nézeteit és utópikus kommunista elméletét „A közösség kódexe” [*Code de la communauté*, 1842]

* *Engels és Marx*: A szent család. Lásd *Marx—Engels Művei*. 2. köt. Id. kiad. 130. old.

című művében fejtette ki. Tanítása szerint minden létezőnek alapja az anyag, amely önmagában létezik, s magában foglalja mindenféle tevékenység, vonzás, harmónia, tökéletesség és értelmesség elvét.

„A világon csak egyetlenegy elv létezik: ez az elv egyidejűleg aktív és passzív — a test és a szellem.

Minden test, minden lény rendelkezik bizonyos reá jellemző tulajdonságokkal, bizonyos minőségekkel, bizonyos erőkkel.

Ezek a szavak: *anyag, természet*, átfogó elnevezések, amelyekkel a filozófia valamennyi test, valamennyi lény tulajdonságainak, sajátosságainak, erőinek összességét meghatározta. Az ily módon felfogott anyag magában foglalja magának az aktivitásnak, a vonzóerőnek, az észnek, a harmóniának, a tökéletesedésre való képességnek az elvét.”*

A természet — az egységes anyagi világ, amely atomokból áll, és az örök mozgás állapotában van. A természeti jelenségek keletkeznek és megszűnnek, az általános tömegvonzás törvényének vannak alárendelve. Dézamy, Fourier-hoz hasonlóan, nemcsak a testet rendelte alá a vonzás törvényének, hanem az emberek társadalmi viszonyait is.

Dézamy szerint a vonzóerő minden jelenségnek oka, a fizikai jelenségeknek és az erkölcsieknek egyaránt; ez az általános élet alaptörvénye, az az erő, amelynek segítségével a molekulák egymáshoz vonzódnak, csoportosulnak, osztályozódnak, harmonizálódnak, egymásba kapaszkodnak, azonosulnak, testet képeznek; ez az az erő is, amelynek segítségével a dolgok és a lények differenciálódnak és specializálódnak. Dézamy szerint a vonzóerő nélkül lehetetlen volna bármilyen teremtmény létezése. A vonzóerő az az erő, amelynek működését az egész természetben láthatjuk; nem csupán az úgynevezett anyagi testekre hat a testek tömegével egyenes, kiterjedésének négyzetével fordított arányban. Nem kevésbé fontos igazság, mondotta Dézamy, hogy ez az erő hasonló módon ugyan ezen törvény szerint működik erkölcsi és intellektuális területen is. Dézamy a természeti törvényeket közvetlenül átviszi a társadalmi életre, és megkísérli, hogy egy naturalista és fiziológiai társadalomelméletet hozzon létre oly módon, hogy a társadalom törvényeit a természeti törvényekkel és az emberi szervezet fiziológiai törvényszerűségeivel azonosítja.

Dézamy úgy vélte, hogy a vagyonközösség és az egyenlőség szükségessége a természeti törvényekből következik, bár egyszersmind elismerte, hogy magának az emberiség történelmi fejlődésének is jelentős szerepe van. Cabet-hoz hasonlóan, a kizsákmányoló rendet a természet-től, a természeti harmóniától, a társadalmi és egyéni élet általános törvényétől való természetellenes elhajlásnak tekintette. Nézete szerint a kommunizmus a természeti egyenlőség helyreállítása és a kizsákmányoló társadalom által megsértett természeti törvények közvetlen visszatükröződése. Míg azonban Cabet úgy vélte, hogy a nép akarata a törvényhozói reformok útján valósul majd meg, Dézamy arra a következtetésre

* *Dézamy*: Code de la communauté [A közösség kódexe]. Párizs 1842. 257. old.

jutott, hogy a kommunizmus szociális forradalom eredménye lesz. Dézamy a proletariátus oldalán tevékenyen részt vett az 1848-as forradalomban.

Németországban az utópikus kommunizmus neves képviselője *Wilhelm Weitling* (1808—1871), akinek tanítása a német proletariátus első önálló elméleti megnyilvánulása volt.*

Weitling fiatal korában szabósegéd volt. A harmincas években, párizsi tartózkodása idején, erős befolyással volt reá Babeuf, Fourier és Cabet tanítása. 1836-ban belépett a német forradalmárok Párizsban létesített szervezetébe, az „Igazak Szövetsége”-be, és megírta a szövetség programjául szolgáló munkáját, „Amilyen az emberiség és amilyennek lennie kellene” [Die Menschheit wie sie ist und wie sie sein sollte]. A negyvenes években Svájcban élt, ahol megalapította a Kommunisták Szövetségének német szekcióját. Két könyvet írt „A harmónia és a szabadság biztosítékai” [Garantien der Harmonie und Freiheit, 1842] és „Egy szegény bűnös evangéliuma” [Das Evangelium eines armen Sünders, 1843] címen. Az 1848. évi forradalom leverése után Németországból Amerikába vándorolt ki, és elszakadt a munkásmozgalomtól.

Weitling a francia utópisták nyomán a szocialista társadalom megteremtését követelte. Úgy vélte, hogy a szocialista társadalom alapelve a mindenki számára egyenlő munkamegosztás és a javak mindenki számára egyforma használata; kommunista elképzeléseit egyenlősítő eszmék korlátozzák, korlátok közé igyekezett szorítani az eljövendő szocialista társadalom embereinek szükségleteit.

Fourier-től és más francia utópistáktól eltérően Weitling nem az uralkodó osztályokhoz fűzte reményeit, s úgy vélte, hogy a dolgozók csak maguk szabadíthatják fel magukat harc útján. „Amilyen az emberiség és amilyennek lennie kellene” című munkájában a következőket írta a munkásoknak: „Ne higgyétek, hogy az ellenségeitekkel való megegyezéssel bármit is elértek. Csak saját kardotokban reménykedhettek. Minden megegyezés köztük és köztetek csak kárt okoz nektek. Erre évszázadok keserű tapasztalata megtanított benneteket. Ideje ezt a tudományt gyümölcsoztatni. A történelem azt mutatja nekünk, hogy az igazság vértengeren keresztül kénytelen utat törni magának...”**

Weitling elrettentő képet festett a dolgozók szenvedéseiről a kapitalizmusban, kimutatta, hogy a tömegek nyomora nőttön nő, miközben a gépek száma emelkedik és a gépek egyre tökéletesebbé válnak. A technikai haladást elítélő kispolgári reformistákkal ellentétben azt a reményét fejezte ki, hogy a szocializmusban a fejlett gépgyártás meghozza az embereknek a boldogulást. „Mások minden baj forrását a gépekben keresik, amelyek semmiről sem tehetnek, és az emberiség javát fogják szolgálni a jövőben, amikor az megteremti a vagyonszövetséget és egy nagy családban egyesül.”***

* *Engels*: A „Kommunisták Szövetsége” történetéhez. Lásd [Marx—Engels: Válogatott művek. 2. köt. Id. kiad. 336. old.

** *Weitling*: Die Menschheit wie sie ist und wie sie sein sollte [Amilyen az emberiség és amilyennek lennie kellene]. Bern 1845. 22. old.

*** Uo. 7. old.

Weitling filozófiai és szociológiai szemlélete sok tekintetben kiforratlan és történelmileg korlátozott. „A harmónia és a szabadság biztosítékai” c. könyvében azt állítja, hogy a társadalmi haladás forrását a szenvedélyekben és a képességekben kell keresni. A harmonikus társadalmat csak akkor lehet majd létrehozni, amikor a tudás szenvedélye felülkerekedik a szerzés és az élvezet szenvedélyén. „Egy szegény bűnös evangéliuma” című munkájában Jézus Krisztust történelmi személyiségként állítja elénk, a szabadság, az egyenlőség, a vagyontársadalom apostolának, sőt forradalmárnak nevezi. A világról alkotott nézeteiben nem jut el az ateizmusig, úgy véli, hogy az ember nem döntheti el, létezik-e isten vagy sem.

Marx és Engels bírálta Weitling elméleti nézeteinek kiforratlan-
ságát és a forradalmi elmélettel szemben nem egy esetben tanúsított
lenéző magatartását, nagy hajlamosságát a próféta szerepére, „akinek
zsebében kész recept volt a mennyország megvalósítására e földön”,
elítélte szakadár tevékenységét a „Kommunisták Szövetsége”-ben stb.
Ugyanakkor nagyra értékelte a német munkásoknak Weitling műveiből
kicsendülő lángoló tiltakozását a kizsákmányoló renddel szemben. Marx
már 1844-ben a következőket írta: „Ami a német munkások művelődési
állapotát, illetve a művelődésre való képességét általában illeti, emlékez-
tetek *Weitling* zseniális írásaira, amelyek elméleti tekintetben gyakran
még *Proudhon* is túlmennek, bármennyire mögötte maradnak is kidol-
gozásukban. Hol mutatható fel a burzsoázia — filozófusait és írástudóit
is beleértve — olyan művet a burzsoázia emancipációjáról — a *politikai*
emancipációról —, mint *Weitling* munkája: *Garantien der Harmonie und*
Freiheit? Ha összehasonlítjuk a német politikai irodalom józan, meg-
széppent közepszerűségét a német munkások e *szertelen* és ragyogó iro-
dalmi bemutatkozásával; ha összehasonlítjuk a proletariátusnak ezeket
az óriás *gyerekcipőit* a német burzsoázia kitaposott politikai cipőinek
törpeségével, *atlétatermetet* kell jövendőlnünk a *német Hamupipőkének*.”*

A marxizmus nagyra értékeli az utópista szocialisták tanításait,
különösen a tőkés rendre vonatkozó bírálatukat.

Marx, Engels, Lenin úgy jellemezte az utópikus szocializmust, mint
egy nagy jelentőségű haladó eszmei áramlatot, amely nagy szerepet
játszott a tudományos szocializmus előkészítésében. Ugyanakkor feltár-
ták az utópikus szocializmus történelmi korlátozottságát is. Lenin így ír
erről az irányzatról: „bírálta, elítélte, átkozta a kapitalista társadalmat,
megsemmisüléséről álmodozott, egy jobb rendről szőtt ábrándokat,
igyekezett meggyőzni a gazdagokat a kizsákmányolás erkölcstelenség-
éről.

De az utópikus szocializmus nem tudta megmutatni az igazi kivezető
utat. Nem tudta sem a kapitalista bérabszolgasság lényegét megmagya-
rázni, sem a kapitalizmus fejlődésének törvényeit feltárni, sem azt a

* *Marx*: Kritikai széljegyzetek „Egy porosz” cikkéhez. Lásd *Marx—Engels* Művei. 1. köt. Id. kiad. 404. old.

társadalmi erőt megtalálni, amely képes arra, hogy egy új társadalom alkotója legyen.”*

A XIX. század Nyugat-Európájában az utópikus szocializmus képviselőjének jellemző vonása, hogy lemond a kapitalizmus elleni forradalmi harcról. Az utópista szocialisták harc nélküli szocializmusról álmodtak, s csaknem valamennyien beérték a kapitalizmus erkölcsi elmarasztalásával, nem tartották szükségesnek a kapitalizmus elleni forradalmi, politikai harcot; úgy vélték, hogy a szocializmusnak az osztályok együttműködése révén kell megvalósulnia. A nagy utópisták azonban, a kapitalizmus mélyreható bírálatából kiindulva messze előre láttak, megsejtették a jövő fejlődésének irányát.

A marxizmus fényt vetett a nagy utópisták szocializmusának valószínűs értelmére. „A jövő társadalmára vonatkozó pozitív tételeik, melyek például a város és a falu közötti ellentét, a család, a magánkereset, a bér-munka megszüntetését, a társadalmi összhangot hirdetik, az állam átalakítását pusztán a termelés igazgatásává — mindezek a tételek csak az osztály-ellentét megszűnését fejezik ki, amely alighogy elkezdett kifejlődni s melyet csak első formátlan határozatlanságában ismernek. Ezeknek a tételeknek tehát tisztára csak utópikus értelmük van.”**

Saint-Simon, Fourier és Owen a legszemléltetőbb módon, klasszikus formában juttatják kifejezésre az utópikus szocializmus erős és gyenge oldalát egyaránt.

Tanításaik csírájában, zseniális megsejtés formájában magukban foglalják a későbbi „materialista kritikai szocializmus” racionális magvát; személyükben a haladó gondolkodás sok olyan kérdést vetett fel, amelyre csak a marxizmus adott feleletet. Az általuk kifejtett eszmék gazdagságából sokat merített a korabeli és a későbbi szociológiai és szocialista gondolkodás. A XIX. század második negyedében Fourier, Saint-Simon, Owen szocialista eszméi nagy hatással voltak sok európai ország haladó társadalmi gondolkodásának fejlődésére. Oroszországban az utópikus szocializmus eszméit Belinszkij, Herzen, Ogarjov, a petrsevisták, Csernisevszkij és más haladó gondolkodók vették át és fejlesztették tovább.

Ogarjov, a költő és forradalmár a következő szavakkal emlékezett vissza barátjával, Herzennel töltött ifjúkorára:

... *Mi — hős dekabristák utódai,
Új, szebb világnak hívei, kik mesterül
Fogadtuk Fourier-t és Saint-Simont —
Megesküvénk, hogy teljes életünket
A népszabadság oltárára tesszük,
És harcolunk a szocializmusért...****

* *Lenin*: A marxizmus három forrása és három alkotórésze. Lásd *Lenin Művei*. 19. köt. Bp. 1955. 7. old.

** *Marx—Engels*: A Kommunista Párt kiáltványa. Lásd *Marx—Engels*: Válogatott művek. 1. köt. Id. kiad. 39—40. old.

*** *Ogarjov*: Iszpovegy lisnyevo cseloveka [Egy felesleges ember valomása]. Lásd *Ogarjov*: Válogatott művek két kötetben. 2. köt. Moszkva 1956. 252. old.

Herzen naplójában (1843) megjegyzi, hogy „a fourierizmus természetesen mindennél mélyebben tárta fel a szocializmus kérdését”.

Marx és Engels, világnézetük kialakulásának első lépéseitől kezdve, a francia utópikus szocializmus és kommunizmus tanításaiban látták a valóságos történelmi folyamat ideológiai tükröződését, a polgári társadalom, mindenekelőtt a legfejlettebb kapitalista országok — Anglia és Franciaország — polgári társadalmának anyagi életében napirendre került feladatok ideológiai tükröződését.

Saint-Simon, Fourier és Owen tanításai, történelmi szemléletük idealista jellege ellenére, több clyan ésszerű gondolatot tartalmaztak, amelyeket Marx és Engels kritikai átdolgozással felhasznált. A marxizmus megalapítói kimutatták az utópikus szocializmus történelmi korlátaait, de egyúttal hangsúlyozták, hogy az utópisták voltak az elsők, akik felvetették az új társadalmi rendre való áttérés szükségességének kérdését, élesen bírálta a kapitalizmust, s kimutatták, hogy a kapitalizmus nem tekinthető az emberi társadalom élete legmagasabb fokának. Az utópikus szocializmus a tudományos szocializmus egyik elméleti forrása volt.

2. AZ IDEALISTA FILOZÓFIAI ÉS SZOCIOLÓGIAI GONDOLKODÁS FŐ ÁRAMLATAI FRANCIAORSZÁGBAN A XIX. SZÁZAD ELSŐ FELÉBEN

A XIX. század első felében Franciaországban éles filozófiai harc folyt. A francia utópista szocialisták — Saint-Simon és Fourier — leghaladóbb tanításaival egy időben a reakciós nemesi és polgári ideológusok is felléptek elméleteikkel.

A feudális reakció filozófusai elkeseredett harcban álltak egyfelől a haladó társadalmi eszmékkel, másfelől a természettudomány eredményeivel.

A francia nemesség ideológusai (de Maistre, de Bonald és mások) ellenségei voltak a francia polgári forradalomnak, a francia materializmusnak és ateizmusnak, ellenezték a polgári demokratikus szabadságjogokat, síkraszálltak a nemesi és egyházi előjogokért. Politikai tekintetben szélsőséges royalisták voltak, eszmei vezérüknek pedig a pápát tekintették.

Franciaországban és a nyugat-európai országokban a katolikus egyház volt a feudális reakció ideológiai központja. A katolicizmus filozófusai a materialista filozófiával és az ateizmussal a középkori teológiát és skolasztikát állították szembe s elszántan harcoltak a tudomány ellen.

Az úgynevezett katolikus filozófia képviselője, *Joseph de Maistre* (1753—1821) a filozófia egész történetét tévelygésnek és eretnek-ségnek minősítette. Felfogása szerint az igazság egyszer s mindenkorra adott a katolikus vallásban s ezért egy új filozófiai rendszer sem alkotott egyebet tartalmatlan szavaknál. Ilyen tartalmatlan szavaknak tartotta Bacon „indukcióját”, Descartes „kételkedését”, Condillac „elemzését”, Kant „kritikáját”. Bacont megróttá azért, mert „el akarta venni kedvünket Platón filozófiájától” és „Démokritos filozófiáját dicsőítette, ma-

gyarázta és hirdette". Gyűlölettel beszélt Locke-ról, Voltaire-ról, Rousseau-ról és a XVIII. század többi kimagasló felvilágosítójáról, ugyanakkor az egekig magasztalta Malthus reakciós eszméit. Azt állította, hogy az emberek természetüknél fogva rabok, és nem tudnak meglenni láncok és bűntetés nélkül. De Maistre véres hadjáratra buzdított „a lelkek megmentése érdekében”, a háborút az emberiség természetes állapotának, a forradalmat pedig az isten elleni pártütésnek nevezte. E pártütés megfékezése érdekében adta áldását isten — de Maistre szavai szerint — a hóhérok tevékenységére.

Szűcsősegesen reakciós nézeteket vallott Bonald is, akire éppúgy mint de Maistre-re az a törekvés jellemző, hogy örökkévalóvá tegye a monarchia, a nemesség és az egyház uralmát, amely állítólag istentől való.

A francia polgári filozófia, amely a kapitalista rend szekértolójává vált, a XIX. század elején elveszítette progresszív jelentőségét.

A XVIII—XIX. század fordulóján a francia burzsoá filozófia neves képviselői voltak az úgynevezett „ideológusok”: *Georges Cabanis* (1757—1808) és *Antoine Louis Claude Destutt de Tracy* (1754—1836). Az „ideológia” (eszmetan) kifejezést, melyet ennek az irányzatnak a megjelölésére használtak fel, Destutt de Tracy vezette be, aki úgy vélte, hogy a filozófia feladata az érzékelések és eszmék elemzése.

Az „ideológia” elméleti kiindulópontja Condillac tanítása volt, akinek szenzualizmusát az „ideológusok” alaposan átalakították.

Az „ideológusok” két áramlatot alkottak, melyek közül az egyik, amelyet Cabanis képviselt, Condillac szenzualizmusát a vulgáris materializmus nézőpontjából magyarázta, a másik, amelyet Destutt de Tracy képviselt, az idealizmus felé hajlott és Maine de Biran meg Royer-Collard spiritualizmusának kiindulópontjául szolgált.

Destutt de Tracy, aki az 1789-es alkotmányozó nemzetgyűlés tagja volt, a brumaire 18-i ellenforradalmi államcsíny után szenátor lett.

Destutt de Tracy szubjektivistán módon értelmezte Condillac szenzualizmusát és „Az ideológia elemei” című munkájában (1801—1815) a filozófiai kutatás tárgyaként a tudatjelenségeknek, lelkiállapotoknak a külvilággal való kölcsönös összefüggésében történő vizsgálatát jelölte meg.

Az „ideológia” e lelkiállapotokat hivatott tanulmányozni. A külvilági testek és a külső tér eszméjét Destutt de Tracy szerint az érzetekből szerkesztjük meg, mozgásérzetek közvetlen részvételével. Az eszmék kialakításában részt vesz az ember minden szellemi képessége: az érzetek az ítéleti aktusok segítségével az emlékezetben rögződő észleletté alakulnak át, míg az alapvetően fontos szerepet játszó mozgásérzetek hozzátársítása révén mozgást váltanak ki. A szubjektumnak az objektumhoz való megismerő viszonya tehát elválaszthatatlan attól az akarati aktustól, mely a mozgás segítségével előidézi ezt a viszonyt. A „racionális” ideológia (az „ésszerű” eszmetan) Destutt de Tracy szerint lehetőséget nyújt az eszmék, köztük a külvilág eszméje szubjektív eredetének megokolására, valamint a dolgok valóságának tudatállapotokból való „levezetésére”. Ugyanis levezetése során a szubjektumból, az akarati aktusból, a mozgás-

ból és az ellenállásnak (vagy az ellenállás hiányának) érzetéből indul ki, s ehhez a mozgásérzethez hozzákapcsolja a többi érzetet, s így egyetlen egységbe foglalja össze végső soron az egész megismerőképeséget. Destutt de Tracy tanítása fordulópontot jelentett a francia burzsoázia ideológiájának fejlődésében, amely lemondott a XVIII. század materializmusáról és az idealizmus felé hajlott.

Ugyanebben az időben a XVIII. századi materialista hagyományok elleni harcban született meg a Maine de Birantól és Royer-Collard-tól származó *spiritualizmus* (a latin *spiritus* — szellem — szóból).

Maine de Biran és Royer-Collard spiritualizmusa Cousin eklekticizmusához, Say politikai gazdaságtanához, Benjamin Constant politikai tanításához és Guizot történelmi tanaihoz hasonlóan, Marx szavaival nem volt más, mint annak a „józanul-gyakorlati polgári társadalomnak” az ideológiája, amely lemondott a forradalmi hősiesség „régí római kísérteteiről”.

A XIX. század elején a spiritualizmus és a hozzája csatlakozott eklekticizmus volt a franciaországi egyetemi katedrákon előadott uralkodó, hivatalos filozófia.

Az „ideológiáról” a spiritualizmusra való áttérés Destutt de Tracy tanítványának, *Pierre Maine de Birannak* (1766—1824) nevéhez fűződik. Maine de Biran a királyi gárda kötelékében szolgált, és 1789-ben részt vett a forradalmi csapatok elleni harcban; a thermidori reakció idején tagja volt az Ötszázak Tanácsának, a restauráció korszakában pedig a képviselőház és az Államtanács tagja lett.

Fő műve „A fizikai és az erkölcsi viszonya” [*Les rapports du physique et du moral de l'homme*].

Maine de Biran közvetlenül Destutt de Tracynak abból a tételéből indult ki, hogy a rajtunk kívül álló dolgok eszméje az akarati aktusból folyik.

Oly módon harcolt a materializmus ellen, hogy tudománytalanul szembeállította a szellem aktivitását és az anyag passzivitását.

Számaára az elsődleges, a nem származékos a szubjektum öntudata, az Én tudata; minden anyagi tárgy másodlagos és az öntudat származéka. Maine de Biran ezt a szubjektív öntudatot azonosította az akarati elvvel: a szellem, a spirituális Én igazi lényege a szabad akarati tevékenységben, az alkotó erőfeszítésben, a tudatos aktivitásban áll.

Spiritualizmusa vallásos jellegű volt: az akarati erőfeszítéssel mint a szabadság megnyilvánulásával azonosított emberi Énnel az istenséggel való misztikus egybeolvadás képességét tulajdonította.

A spiritualizmus filozófiájának egy másik képviselője, *Pierre Paul Royer-Collard* (1763—1845) a reakció politikusa, mérsékelt royalista volt. Royer-Collard a Direktórium idején az Ötszázak Tanácsának tagja, 1811-től 1814-ig a filozófia professzora a Sorbonne-on, a restauráció időszakában a gyárosok és üzletemberek érdekeit képviselő „doktrinerek” pártjának vezetője és ideológusa. Filozófiai tanításában Maine de Biran spiritualizmusához kapcsolódott. Nézete szerint a spiritualizmusnak elő kell segítenie a vallás védelmét, a materializmus és az ateizmus elleni har-

cot; a vélt külvilági tárgyak keltik az érzeteket, de ez utóbbiaknak tényleges oka az isteni szellem. A tárgyakra jellemző tér és idő velük együtt jön létre. Royer-Collard megkülönböztette az időt a tartamtól: az időt elválaszthatatlannak tartotta a tértől, a tartamot a szubjektum tudatától. Ezen az úton próbálta spiritualista módon „megindokolni” a test és a lélek dualizmusát, mint vallási dogmát.

Az ellenforradalmi burzsoázia filozófiája a restauráció időszakában és 1830 után a spiritualizmus mellett az eklekticizmus volt.

Victor Cousin (1792—1867), az eklekticizmus megalapítója és vezetője a XVIII. század materialista hagyományainak elszánt ellenfele volt.

Kezdetben az École Normale-ban, később a Sorbonne-on filozófiát tanított. Miután a júliusi monarchia a hivatalos ideológia rangjára emelte az eklekticizmust, Cousin elnyerte a Franciaország pairje és az államtanácsos címet, igazgatója lett az École Normale-nak, egyetemi rektor s végül közoktatásügyi miniszter.

Politikai tevékenységének az 1848. évi forradalom vetett véget.

Victor Cousin filozófiai tanítását „eklekticizmus”-nak nevezte. Azt állította, hogy minden filozófiai irányzatnak (az idealista filozófiai irányzatokra gondolt) vannak bizonyos érdemei, s ezért egy rendszer megteremtése céljából ki kell „válogatni” mindazt, ami értékes ezekben a tanításokban. Cousin eklektikus filozófiája különböző idealista tanításoknak, főként Maine de Biran spiritualizmusának és a XVIII. század végi—XIX. század eleji vulgarizált német idealizmusnak a zagyvaléka. Sokat vett át Descartes „metafizikájából”, Leibniz monadológiájából, valamint Platón és az újplatonisták tanításaiból.

Tagadta az ismeretek empirikus alapját, és azt állította, hogy a tapasztalat adatainak általánosítása nem vezethet feltétlen igazságokhoz. Cousin „jobbról bírálta” Kant filozófiáját, arra törekedett, hogy kiküszöbölje a „magánvaló dolgok” elismerésével kapcsolatos bármiféle materialista tendenciát és a német, valamint a francia idealizmus számos eszméjét egyetlen rendszerbe egyesítse. Cousin ismeretelmélete, miként egész filozófiája is, végső soron a túlvilágra, istenre hivatkozott.

Csernisevskij megsemmisítő jellemzést adott Cousin eklekticizmusáról. „... Cousin filozófiáját meglehetősen önkényesen összekevert tudományos fogalmakból állította össze — írta —, amelyeket részben Kanttól és még inkább Schellingtől, részben más német filozófusoktól kölcsönzött és néhány töredékkel toldott meg Descartes, Locke és más gondolkodók műveiből, s tetejében ezt az egész kotyvalékot úgy gyúrta át és tálalta fel, hogy a francia közönség előítéleteit egyetlen bátor gondolattal se zavarta meg.”* Cousin filozófiai fejlődésének végén nem tudott jobbat kitalálni, mint hogy felhívással forduljon a közönséghez, hogy minél többet olvassa az evangéliumot.

Franciaországban ugyanebben az időben jött létre a pozitivizmus filozófiája, amely az 1848. évi forradalom után Franciaország és

* Csernisevskij Művei. 3. köt. Moszkva 1947. 23—24. old.

más országok polgári köreibben erősen elterjedt, és nagy népszerűsége tett szert.

A pozitivizmus megalapítója, *Auguste Comte* (1798 — 1857) Montpellierben született, tiszttviselő családból. 16 éves korában beiratkozott a párizsi École Polytechnique-be, ahol főként matematikával foglalkozott. Néhány évig Saint-Simon titkára volt, később elváltak útjaik.

Fő műve „A pozitív filozófia tanfolyama” [*Cours de Philosophie positive*, 1830 — 1842].

Comte „metafizikának” nyilvánított minden elméletet, amely elismeri, hogy az objektív valóság létezik és megismerhető, jóllehet formailag ő maga is feltételezte a külvilág létezését. Ugyanakkor úgy vélte, hogy a tudománynak le kell mondania a dolgok lényegébe való behatolásról, és be kell érnie a jelenségek külalakjának leírásával. A tudománynak nem arra kell válaszolnia, hogy mi létezik, hanem csak arra, hogyan mennek végbe a jelenségek; a tudománynak nem általánosítania, hanem csak leírnia kell a tapasztalat adatait; feladata, hogy a leírt jelenségeket — hasonlóságuk és egymásutánjuk alapján — a lehető legkevesebb külvilági összefüggésre vezesse vissza (redukálja). Comte ebből az elgondolásból mechanisztikus következtetéseket vont le. Kijelentette, hogy a tudománynak „törvényeket” kell megismernie, amelyeken csupán a jelenségek egymásutánja és a hasonlósága alapján megfigyelhető funkcionális összefüggések megfogalmazását értette. A törvény fogalmát ily módon szembeállította az oksági kapcsolatok fogalmával, melyekre szerinte nem terjed ki a tudományos kutatás hatósugara.

Comte tudományos filozófia létrehozására törekedett, s bőséges természettudományos anyagot vizsgált meg; ám a XVIII. század enciklopédistáival ellentétben a természettudományt és az ismeretelméletet nem materialista, hanem idealista és agnosztikus nézőpontból közelítette meg. Az abszolút és a relatív igazság szembeállítására révén így végső soron a relativizmusnál kötött ki.

„... A jelenségek tanulmányozásának — mondotta — ahelyett, hogy valaha is abszolúttá válna, felépítésünktől és helyzetünktől függően mindig v i s z o n y l a g o s n a k kell maradnia.”*

A pozitivistá ismeretelmélet Comte-nak abban a megállapításában is kifejezésre jutott, hogy a megismerés egész története az emberi ész három állapotának vagy három módszernek — a teológiaiainak, a metafizikainak és a pozitívnak — egymásutánja.

Auguste Comte meghatározása szerint a teológiai módszer az első fok az emberi ész fejlődésében, amely fejlődésének ezen a szintjén az abszolút tudásra törekszik, arra, hogy a megfigyelt jelenségeket természetfeletti, isteni erők hatásával magyarázza. Ilyenformán Comte a tudomány első fokozatának a vallást tekinti.

Az emberi ész fejlődésének második foka — a „metafizikai módszer” — a teológiai módszer módosult formája: a természetfeletti erőket itt a

* *Comte*: Discours sur l'esprit positif [Beszélgetések a pozitív szellemről]. Párizs 1909. 19. old.

megfigyelt jelenségek, a „természeti erők” alapját alkotó megtestesült absztrakciók, metafizikus „lények” helyettesítik.

Comte „metafizikai módszer”-en annak elismerését értette, hogy lehetségesek megalapozott ismeretek az objektív valóság természetéről, és a „metafizikához” sorolta korának valamennyi forradalmi elméletét is. A „metafizikai módszer” bírálatával és az objektív idealizmus elleni fellépésével a valóságban elsősorban a materializmus és a forradalmi eszmék ellen küzdött. Az anyagi világot megtestesült absztrakciónak nevezte, tagadta az objektív igazság megismerésének lehetőségét. Agnoszticizmusát a valóság tudományos megközelítésének nevezte.

Az emberi ész fejlődésének harmadik foka — a „pozitív” módszer — feltételezi az abszolút tudásról való lemondást, amelyen Comte a materializmust érti.

Csernisevszkij bírálta és tudományellenesnek nevezte Comte háromfokozatos formuláját. „A tudományoknak sohasem volt teológiai időszaka, a metafizika abban az értelemben, ahogyan azt Auguste Comte gondolja, szintén olyasvalami, ami sohasem létezett.”* Comte formulája, amely figyelmen kívül hagyja például az antik materializmus létezését és fejlődését, mélységesen történelmietlen. Háromfokozatos felépítése, amely torz módon utánozza a dialektikus triádöt, nem egyéb holt sémánál.

Comte több tételt állított fel a tudományok osztályozásáról, de tudományos megoldást nem nyújtott, mert nem látta meg, hogy a tudományok osztályozásának objektív alapjául az anyag különféle mozgásformái szolgálnak; olyan sorrendben állította fel a tudományokat, amelyben az általános és állítólag könnyebben tanulmányozható tudományokat a részlettudományok és a nehezebben tanulmányozható és éppen ezért kevésbé egzakt ismeretek követik. Ezen az osztályozáson belül az első helyen a matematika áll, amely állítólag az összes többi tudománynál hamarabb érte el a pozitív szakaszt, ezt követi az asztronómia, a fizika és a többi természettudomány. Az utolsó helyen áll a „szociológia” (a kifejezés Comte-tól származik). A comte-i tudományosztályozást az „általános” és a „konkrét” tudományok szembeállításával jellemzi.

Comte tudomány-hierarchiája magának a szerzőnek beismerése szerint is dogmatikus jellegű volt. Lényegesen eltért Saint-Simon tudományosztályozásától, amelynek haladó tartalmát Comte elvetette. „Comte minden zseniális eszméjét Saint-Simontól vette át — mondotta Engels —, de azzal, hogy a maga sajátos személyes módján csoportosította, tönkrevagyavított a őket: lefejtve róluk a hozzájuk tapadó miszticizmust, egyúttal el is laposította a saját filiszteri felfogásának megfelelően dolgozta át őket.”**

* *Csernisevszkij*: Piszmo A. N. i M. N. Csernisevszkim 27-ovo aprelja 1876. Lásd *Csernisevszkij* Összes művei. 14. köt. Moszkva 1949. 651. old.

** *Engels levele Toennieshez*. 1895. január 24. Lásd *Marx—Engels*: Válogatott levelek. Bp. 1950. 558. old.

Comte tudományosztályozása meglehetősen szubjektív volt, mert a tudásnak általa elferdítve értelmezett sajátosságaiból, nem pedig magának az objektív valóságnak a tulajdonságaiból indult ki. A comte-i osztályozás mechanisztikus jellegű, amikor például a mechanikát a matematikához, a pszichológiát és a szociológiát a biológiához sorolja, és szűkkeblű utilitarisztikus célokat szolgál. Azt követelte például, hogy az asztronómia szűkítse le kutatási területét a naprendszer problémáira; a többire az embernek állítólag nincsen szüksége. Comte felszámolta a filozófiát mint olyant, s a természettudomány általános következtetéseinek egyszerű összegezését tartotta a filozófia feladatának. Nem tudta dialektikusan megközelíteni az ismeretelmélet problémáit, s ezért belebonyolódott az empirizmus és a racionalizmus antitézisébe, ami megmutatkozott tudományosztályozásában is: az általa hirdetett empirizmus és induktívizmus ellentmondásba került azzal, hogy a matematikának „különleges szerepet” tulajdonított a megismerés folyamatában.

A pozitívizmus, ez a „nyomorúságos kása, megvetett filozófiai közép-párt”,* arra törekedett, hogy „felülemelkedjen” a materializmuson és az idealizmuson, hogy „kibékítse”, „szintézisbe hozza” ezeket az ellentétes irányzatokat. Valójában Comte-nak és követőinek azok a görcsös próbálkozásai, hogy kiszabaduljanak a materializmus vagy idealizmus alternatívájából — Lenin megállapítása szerint — csak „békítő kuruzsláshoz” vezethetnek.

Comte szociológiájára jellemző a biológiai naturalizmus és a történelmi idealizmus egybefonódása. A szociológiát metafizikus módon két részre választotta: 1. szociális statika, amely az emberi társadalom „szervezetének” egyensúlyi állapotát írja le; 2. szociális dinamika, amely azt írja le, hogy a különféle erkölcsi eszmék hogyan hatnak a világra, hogyan „fordítják feje tetejére”.

A szociális statika konzervatív alapeszméje az az állítás, hogy a polgári társadalmat nem lehet forradalommal átalakítani, és ez szükségtelen is. „A szeretet mint elv, a rend mint alap, és a haladás mint cél”** — ez Comte véleménye szerint a társadalmi jelenségek értékelésének legfelsőbb normája. Comte-nak ez a formulája a polgári liberális frazeológia egyik tipikus példája. Ebben a tekintetben igen jellemző Comte jelszava: „rend és haladás”.

A társadalom történetét Comte ugyanannak a háromszakaszos „törvény”-nek nézőpontjából tárgyalta, amelyet az emberi ész fejlődésében és minden egyes ember egyéni fejlődésének folyamán észlelt. Azt állította, hogy a társadalom három fejlődési szakaszon megy át: a katonai szakaszon, amely megfelel az ész fejlődése teológiai szakaszának, az átmeneti szakaszon, amely a metafizikai szakasznak felel meg, és végül a tudományos-

* *Lenin*: Materializmus és empiriokriticizmus. Lásd *Lenin Művei*. 14. köt. Id. kiad. 353. old.

** *Comte*: Catéchisme positiviste, ou Sommaire Exposition de la Religion universelle. Paris — Rio de Janeiro — London 1891. 55. old.

ipari szakaszon, amely a pozitív szakasz megfelelője. Comte úgy jellemezte az „ipari” szakaszt, vagyis a kapitalizmust, mint amely betetőzi és lezárja az egész társadalmi fejlődést, s ezzel világosan felfedte szociológiai nézeteinek burzsoá jellegét.

Comte szerint az „erkölcsi újjászületés” az emberiség minden további haladásának az alapja, és úgy vélte, hogy az lényegében fontosabb a gazdasági és politikai fejlődésnél. Ebből vonta le azt a következtetést, hogy egy új vallásra van szükség — a „Nagy Lény” kultuszára, amelyen az emberi nemet értette.

A nagy lármával, amelyet Comte az „új vallás” eszméje körül csapott, már a képtelenségig vitte idealista nézeteit. A „Nagy Lény” kultusza külső formájában a tudomány és a nagy gondolkodók kultuszának látszott, lényegében azonban csak ürügyül szolgált egy új vallási hierarchia megteremtéséhez, amely reakciós jellegét tekintve nem maradt el a korábbiak mögött. Comte elgondolása az volt, hogy a pozitivisták „egyház” papjai irányítsák a nép forradalomellenes szellemében való „lelki átnevelését”, a politikai hatalmat pedig bízzák rá a bankárookra és tőkésekre.

Comte szerint a szociális eszmény a tőkések és munkások közötti viszony harmóniája. A francia pozitivisták azon a véleményen voltak, hogy a munkásokba bele kell nevelni a „szerénység és az alávetettség” eszméjét, a békés haladásba vetett hitet. Comte és követői politikai tevékenységükben a forradalmi munkásmozgalom ellenfeleiként, a szocializmus ellenségeiként léptek fel.

Comte 1848-ban külön kiáltványokkal fordult a párizsi proletariátushoz, amelyekben arra szólította fel, hogy mondjon le a forradalmi harcról. Politikai tevékenysége érdekében hol III. Napóleonhoz, hol I. Miklóshoz, sőt még a jezsuiták rendjéhez is fordult támogatásért. Tanításaiban a polgári osztály reakciós tendenciáinak erősödése tükröződött, igazolni igyekezett a francia forradalmat követő politikai reakciót, és a burzsoázia, valamint a földbirtokos arisztokrácia szövetsége mellett szállt síkra. A középkori társadalmi hierarchiát magasztalta és rehabilitálni igyekezett a teokráciát és az inkvizíciót.

A marxizmus klasszikusai feltárták Comte és általában az egész pozitivizmus társadalmi nézeteinek reakciós lényegét. „Comte-ot — írta Marx — úgy ismeri a párizsi munkás, mint aki a politikában a császárság (a személyi *diktatúra*) prófétája, a politikai gazdaságtanban a tőkések uralmának prófétája, az emberi tevékenység minden területén, még a tudományban is a hierarchia prófétája, és szerzője egy új katekizmusnak új papával és a régiek helyén új szentekkel.”*

Comte áttérése a vallás védelmére elbátortalanította egyes követőit. A comte-isták két irányzatra különültek el: sokan Laffitte-tal az élen, Comte hithű tanítványainak vallották magukat, s úgy tekintettek műveire, mint a bibliára. Pozitivisták egyházi közösségeket kezdtek szervezni, amelyek egyes helyeken, Franciaországban, Angliában és különösen

* Marx—Engels Archívum. III (VIII). köt. Leningrád 1934. 347. old.

Brazíliában mindmáig fennmaradtak. A másik irányzat élén Emil Littrével, megtagadta Comte-nak az új egyházra vonatkozó tanítását s csak filozófiai és szociológiai elméleteit fogadta el.

A pozitívizmus létrejötte jellemző esemény volt a filozófia történetében. Azt jelentette, hogy az uralkodó burzsoázia ideológusai kezdtek eltávolodni azoktól a filozófiai állásoktól, amelyeket elődeik elfoglaltak. A pozitívizmus azt a nézetet hangoztatta, hogy a tudománynak idegenkednie kell a korábbi filozófiától, amelyet metafizikának nyilvánított, és egy úgynevezett „pozitív filozófiát” hirdetett, amely egybeesik a tudománnyal.

A pozitívizmus, amely hadat üzent a materialista filozófiának és dialektikának, közvetlen folytatója lett a XVII—XVIII. századi filozófia idealista és agnosztikus irányzatainak.

A pozitívizmus reakció volt a XVIII. század francia filozófiájának materializmusára és ateizmusára. A forradalom utáni időszakban hatalomra jutott konzervatív francia burzsoázia számára a materializmus már idegen és veszélyes áramlat volt. A későbbiek során, a munkásmozgalom fejlődésével, a burzsoázia ideológusai és politikusai a pozitívizmust kezdték felhasználni a proletariátus ideológiája, a dialektikus materializmus filozófiája elleni harcban.

A burzsoázia konzervatív ideológusait, de még inkább a „szabadgondolkodásukat” fitogtató liberálisokat sok minden vonzotta a pozitívizmushoz. A nyíltan idealista rendszerektől eltérően a pozitívizmus az idealizmus álcázott formája volt. Nem mutatta ki oly nyíltan a vallással, az istenimádással való kapcsolatát, elhatárolta magát, legalábbis szavakban, a „rendszeralkotás” képtelen szélsőségeitől, s kinyilatkoztatta, hogy szemben áll a metafizikus filozófiai tanításokkal, amelyek a „tudományok tudományának” szerepére tartanak igényt, s azt hirdette, hogy „maga a tudomány — filozófia”. Ez egyébként nem zavarta a pozitivistákat egyetemes jelentőségre igényt tartó rendszerek konstruálásában. A pozitívizmus olyan szemléletnek mondotta magát, amely felszabadítja a tudományt a dogmatikus természetfilozófia igája alól, és a „tudomány barátja”.

A pozitívizmusnak az volt a lényege, hogy tagadta az előző haladó filozófiát, és védelmébe vette a „pozitív” tudást, vagyis a „fikcióktól” mentes tudást. A nyíltan idealista filozófiai áramlatoktól eltérően a természettudományokra igyekezett támaszkodni, elfogadta számos jelenség természettudományos magyarázatát, de lényegében gyakran elválasztotta, elszakította a természettudományos elgondolásokat a belőlük adódó materialista következtetésektől. Azzal, hogy nem ismerte el a materialista filozófiát, s azt állította, hogy a természettudomány maga a filozófia, a filozófiát pedig feloldotta a természettudományban, utat nyitott az idealizmusnak és az agnoszticizmusnak.

Az uralkodó osztállyá lett és a társadalom progresszív fejlődésének megakadályozásában érdekeltté vált burzsoázia ideológusait vonzotta az agnoszticizmus is, amelyet a pozitivisták Hume-tól és bizonyos fokig Kanttól vettek át.

Ugyanakkor a pozitivistáknak az az álláspontja, hogy az emberi tudás nem képes feltárni a természet számos titkát, és lemondásuk arról, hogy határozott választ adjanak a filozófia alapkérdéseire, akarva-akaratlanul helyt adott a vallásnak. Auguste Comte nem egy ízben ismerte be, hogy nem rokonszenvezik az ateizmussal. A pozitívizmusnak mint irányzatnak történetében több ízben váltogatták a formát a filozófiai alapkérdés megoldásának lehetetlensége melletti érveléshez: hol az emberi ész gyengeségével érveltek, hol egy „harmadik vonalat” igyekeztek találni a filozófia alapkérdésének megoldásában, később pedig kijelentették, hogy a filozófia alapkérdése voltaképpen önmagában értelmetlen. Ennek megfelelően a filozófia vagy elvesztette tárgyát azáltal, hogy teljes egészében a szaktudományok összességével váltották fel, vagy pedig leegyszerűsödött a megismerési folyamat egyes oldalainak vizsgálatára.

A pozitívizmus a tudományos ismeret feladatának a szubjektum érzékeléseinek és élményeinek leírását és rendszerezését tekintette. Ez jelentette számára a „józan ész” realizálását, amelyet minden tudás sarokkövének nyilvánított.

Ennélfogva a pozitívizmus széles körben elterjedt a burzsoá filozófiában. Az értelmiség egyes képviselőit a természettudománnyal való kapcsolata révén nyerte meg. Ezzel magyarázható, hogy a XIX. század derekán és a század második felében Kínában és Latin-Amerikában viszonylag sok haladó ember is vonzódott a pozitívizmushoz. Ez részben vonatkozik Oroszországra, Lengyelországra és más országokra is.

Az uralkodó burzsoázia ideológusai a pozitívizmus alapján próbálták elméletileg megalapozni a reformizmust, korlátot szabni a forradalmi eszmék terjedésének. A pozitívizmus legtöbb hívét Franciaországban és Angliában — a XIX. század közepének legfejlettebb tőkés országaiban — tobozta.

Marx találóan jellemezte a pozitívizmust. „Most mellékesen Comte-ot tanulmányozom — írta 1866-ban Engelsnek —, mert az angolok és franciák nagy lármát csapnak körülötte. Ami őket megvesztegeti, az az enciklopédikuság, a szintézis. De Hegelhez hasonlítva szálnalmas (noha Comte mint hivatásos matematikus és fizikus fölötte áll, ti. fölötte a részletekben, míg az egészben Hegel még itt is mérhetetlenül nagyobb). És ez a nyavalyás pozitívizmus 1832-ben jelent meg!...”*

3. GUIZOT, THIERRY, MIGNET ÉS A RESTAURÁCIÓS KORSZAK FRANCIA TÖRTÉNÉSZEINEK SZOCIOLÓGIAI ELMÉLETEI

Franciaországban a XIX. század első felében éles harc tört ki a szociológia és a történetírás terén. A történettudomány és a szociológia neves képviselői, akik a restauráció korabeli liberális polgári rétegek nézőpontját juttatták kifejezésre, tanulmányozták a korábbi történelmet.

* Marx levele Engelshez. 1866. június 8. Lásd Marx—Engels: Válogatott levelek. Id. kiad. 208. old.

Igyekeztek feltárni a társadalom progresszív fejlődésének törvényszerűségeit a múltban, és ugyanakkor bizonyítani a tőkés rend törvényszerűségét.

A szociológiai gondolat történetében nagy szerepet játszott a restauráció korabeli polgári liberális történészek — *François Pierre Guizot* (1787—1874), *Augustin Thierry* (1795—1856) és *François Auguste Mignet* (1796—1884) tanítása.

A történelmi folyamat magyarázata terén a restauráció korának francia történészei nagy lépést tettek előre a XVIII. század felvilágosítóihoz viszonyítva. Szembeállították a társadalmi osztályokat és csoportokat egyes személyiségekkel, az emberek polgári életét, a polgári társadalmat a politikai berendezéssel. A politikai berendezés — „a társadalom öltözéke” (Thierry). Az „alattvalók” sikerei vagy szenvedései sokkal fontosabbak, mint a királyok győzelmei vagy szenvedései.

A francia történészeknek a társadalmi jelenségek magyarázatában számos materialista jellegű feltevésük volt. Guizot például arról beszélt, hogy Angliában a filozófiai és irodalmi tevékenység az ipari gazdaság fejlődésétől és a vagyoni viszonyok változásaitól függ.

A francia történészek véleménye szerint a vagyoni viszonyokban, vagyis lényegében a földbirtokviszonyokban beállott változások az osztályok új kölcsönös viszonyát, a politikai rend megváltozását vonják maguk után. Hogy azonban maguk a tulajdonviszonyok mitől függenek, azt nem tudták megmagyarázni és többnyire az erőszakra és a hódításokra hivatkoztak.

A restauráció korabeli francia történészeknek mélyenszántó gondolataik voltak a társadalom osztálytagozódásáról, az osztályharcról mint a történelem fő tartalmáról, jöllehet még nem dolgozták ki az osztályok és az osztályharc tudományos fogalmát, nem különböztették meg az „osztály” és a „rendek” fogalmát.

Franciaország története — mondotta¹ Guizot — a harmadik rend háborúja a két privilegizált renddel — a papsággal és a nemességgel. A XVIII. század végi forradalom „ennek a háborúnak a kirobbanása”. Franciaország történetén vörös fonálként húzódik végig „a pártok öltözkéiben jelentkező osztályok harca”. A restauráció időszakának történészei ezt az elvet nemcsak Franciaországban, hanem más országokban is felismerték.

Guizot nézetei és nézeteinek fejlődése legteljesebben „Az angol forradalom története” [*Histoire de la révolution anglaise ... 1826, 1854—56*] és „Az európai civilizáció története” [*Histoire générale de la civilisation en Europe ... 1828*] című műveiben tükröződik. Három fő társadalmi csoportot különböztet meg: az arisztokráciát, a burzsoáziát és a népet. Az utóbbi csoport, Guizot nézete szerint, nem alanya a történelemnek, amelyet a burzsoázia és az arisztokrácia teremtett.

Thierry, aki kora ifjúságában Saint-Simon utópikus szocializmusának híve volt, később a polgári liberalizmus álláspontjára tért át. A júliusi monarchia idején szembeállította a harmadik rendet a nemességgel és a papsággal. Fő műve: „A harmadik rend keletkezésének és sikereinek története” [*Essai sur l'histoire de la formation et des progrès du Tiers état, 1853*].

Mignet korai műve — „A francia forradalom története” [Histoire de la Révolution française, 1824] — kísérlet a franciaországi osztályharcok történetében való tájékozódásra. Mignet, akárcsak a kor más burzsoá történészei, a polgári történelemben az osztályharcok történetét látja. A marxizmus elismeréssel adózott a francia történészek szociológiai eszméinek. „Ha Marx volt is az, aki a materialista történelemfelfogást felfedezte — írta Engels Starkenburgnak 1894-ben —, Thierry, Mignet, Guizot és valamennyi angol történétíró munkái 1850-ig arról tanúskodnak, hogy törekedtek erre...”*

Mindazonáltal a restaurációs időszak történészeinek az a sejtése, hogy a társadalomban osztályharc folyik, csupán sejtés maradt.

Egyáltalán nem értették meg — írta Marx 1852 márciusában Weydemeyerhez — „*hogy az osztályok létezése csak a termelés fejlődésének meghatározott történelmi szakaszához van kötve...*”**

A restauráció korabeli történészek szerint az osztályok és államok kialakulása erőszakon, régi társadalmak meghódításán és összezúzásán, népek és törzsek mások általi kirablásán alapul. Ez teljesen hamis szemlélet volt.

A polgári történészek ugyanakkor, amikor a múlt osztályharcairól beszéltek, a valósággal nem törődve leplezni igyekeztek a tőkés társadalom osztályantagonizmusát. Mihelyt a burzsoázia uralomra jutott, a liberálisok „végzetes félreértésnek”, mesterséges agitáció gyümölcseinek tekintették a proletariátus osztályharcát. A munkások 1848-as júliusi felkelését „borzalmas katasztrófaként” ecsetelték. A polgári történészek arra törekedtek, hogy megalapozzák a burzsoá társadalom örökkévalóságát és ennek megfelelően az osztályok létezésének örökkévalóságát. Azt állították, hogy elérkezett az osztályharcok teljes megszüntetésének ideje. Társadalmi helyzetük megakadályozta őket abban, hogy gyümölcözően és következetesen kidolgozzák az osztályharcra kapcsolatos értékes eszméiket.

A restauráció korának francia történészei legjobb munkáikban felül-emelkedtek ama empirikus felfogáson, mely szerint a történelmi folyamat nem egyéb, mint a tiszta véletlenek halmaza, és igyekeztek feltárni a folyamat törvényszerűségeit.

A restauráció korabeli francia történészek szociológiai tanításai minden fogyatékoságuk ellenére értékes anyaggal járultak hozzá a szociológiai gondolkodás fejlődéséhez.

4. A FILOZÓFIAI ÉS SZOCIOLÓGIAI GONDOLKODÁS ANGLIÁBAN A XIX. SZÁZAD ELSŐ FELÉBEN

Angliában, a kapitalizmus végleges győzelmének és megszilárdulásának időszakában az osztályok és politikai pártok harcának kiéleződése abban tükröződött, hogy fejlődésnek indultak a haladó filozófiai és szocio-

* Engels levele Starkenburghoz. 1894. január 25. Lásd Marx—Engels: Válogatott levelek. 1d. kiad. 547. old.

** Marx levele Weydemeyerhez. 1852. március 2. 76. old.

logiai tanítások és támadásba lendültek a reakciós filozófiai és szociológiai irányzatok ellen.

A haladó filozófiai gondolkodást, a nagy angol utópista szocialista gondolkodó — Owen — mellett, a haladó materialista természetkutatók, Priestley követői képviselték.*

A XVIII. század végén és a XIX. század első felében a filozófiai és szociológiai gondolat fejlődésére nagy hatással voltak az angol klasszikus polgári gazdaságtan kiemelkedő képviselői, akiknek művei a burzsoázia haladó rétegeinek érdekeit tükrözték a feudalizmus elleni progresszív harc időszakában.

Az angol klasszikus politikai gazdaságtan történelmileg a marxizmus egyik elméleti forrása volt.

1776-ban megjelent — az ipari burzsoáziának mintegy ideológiai kiáltványaként — *Adam Smith* (1723—1790) „Vizsgálódás a nemzetek gazdagságának természetéről és okairól” [An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations] című könyve. 1817-ben *David Ricardo* (1772—1823) kiadta „A közgazdaság és az adózás alapelveiről” [On the Principles of Political Economy and Taxation] című művét.

Smith és Ricardo vetették meg a munkaértékelmélet alapját. Ez történelmi érdemük. Smith jelentős eredményeket ért el a polgári társadalom gazdasági szerkezetének vizsgálatában. A gazdagság forrásának a munkát tekintette és arra a következtetésre jutott, hogy a burzsoá társadalom alapvető osztályai: a bér munkások, a tőkések és a földbirtokosok osztálya. Ennek megfelelően az egész nemzeti jövedelem három részre oszlik: munkabérre, profitra és járadékra. Ugyanakkor úgy vélte, hogy a profit és a járadék levonás a munkás munkájának termékéből. A politikai gazdaságtan nagy vívmánya volt Adam Smith elméleti elképzelése a munkamegosztásról, amelyet a társadalmi élet — mint egységes munkaszövetség — alapjának tekintett.

Az angol klasszikus politikai gazdaságtan betetőzője Ricardo volt. Történelmi jelentőségét Marx a következőképpen határozta meg: „A burzsoá rendszer fiziológiájának — belső szerves kapcsolata és életfolyamata megértésének — alapja, kiindulópontja az, hogy az értéket a munka idő határozza meg. Ebből indul ki Ricardo, és azt követeli a tudománytól, hogy hagyja el előző rutinját és adjon számot magának arról, mennyiben felel meg vagy mond ellent a többi általa elemzett és magyarázott kategória — a termelési és forgalmi viszonyok — ennek az alaprak, ennek a kiindulópontnak...”**

A polgári közgazdászok azonban tökéletesen képtelenek voltak arra, hogy megoldják az érték problémáját, minthogy a tőkés termelési mód örökkévalóságának, természetességének és igazságosságának hamis elképzeléséből indultak ki.

* Lásd: A filozófia története. I. köt. 8. fejezet. 2. kiad. Bp. 1959.

** Marx: Theorien über den Mehrwert [Értéktöbbletelméletek]. 2. köt. Berlin 1959. 157. old.

Amikor Smith és Ricardo azt a haladó gondolatot fejtette ki, hogy a tőkés társadalomban különféle társadalmi osztályok vannak, az osztálytagozódást nem a termelési viszonyokkal, hanem a társadalom jövedelmének elosztásával hozta összefüggésbe.

Smith és Ricardo a szociológiában csak addig a metafizikus gondolatmenetig jutott el, hogy a társadalom egyének mechanikus halmaza, akiket kizárólag az egyéni haszonra való törekvés vezet. Smith jellemző kifejezésével a társadalom a guineák összege, és minden ember egy külön pénzegység. „Add nekem azt, ami nekem kell, és megkapod azt, ami neked kell . . .” — így fogalmazza meg Smith az emberek kölcsönös kapcsolatainak lényegét a társadalomban.

Smithnek ebben a társadalomról alkotott nézetében a burzsoá ideológia hatása tükröződött.

A burzsoá ideológia megnyilvánulásának tekinthetjük az akkori időknek azt a vágyát is, hogy a magántulajdonos, az árutermelő gazdasági tevékenységében teljes szabadságot élvezzen — a konkurrencia szabadságát, a munkaerő korlátlan kizsákmányolásának szabadságát, s a dolgaiba semmiféle külső tényező be ne avatkozzon. Az „erők szabad játékának”, a „szabadkereskedelemnek” (free trade) ez az angol klasszikus politikai gazdaságtan megalapítói által megfogalmazott elve vált az egész angol burzsoá ideológia egyik középponti eszméjévé. A free traderek véleménye szerint a gazdasági erők spontán játéka az általános harmóniához vezet, az ipari burzsoázia érdekei pedig egybeesnek a társadalom egészének érdekeivel. A szélsőséges individualizmus, az egyéni érdek, a rideg önző számítás — ezek azok a rugók, amelyek a free traderek szerint az egész társadalmi életet mozgatják. A free trader felfogás a társadalmi gondolkodásnak olyan áramlata, amely megszilárdítani és fejleszteni törekszik a XIX. század angol társadalmában a burzsoá, kizsákmányoló rendet.

A XVIII. század végén és a XIX. század elején az angol polgári filozófia és szociológia egyik fő irányzata Bentham utilitarizmusa volt.

Jeremy Bentham (1748–1832) „Szemelvény az igazgatásról” [Fragment on Government, 1776], „Bevezetés az erkölcs és a törvényhozás elveibe” [Introduction to Principles of Morals and Legislation, 1789] „Deontológia vagy erkölcstan” [Deontology or the Science of Morality, 1834] című műveiben és más munkáiban bírálta Rousseau polgári demokratikus eszméit, különösen társadalmi szerződés-elméletét, és nyíltan hirdette, hogy az állam célja a nagytulajdonosok érdekvédelme. Bentham kifejtette, hogy az államnak jogában áll könyörtelenül elnyomni a népi felkeléseket.

A társadalmi élet alapja és az erkölcs legfelsőbb elve Bentham szerint a „hasznosság elve” vagy az utilitarizmus (a latin utilitas — haszon — szóból), amely szerint az erkölcs, a jog és minden társadalmi viszony alapja a haszon, vagyis az, ami élvezetet ad, vagy megelőzi a szenvedést.

Bentham úgy vélte, hogy erkölcstelenül csak az cselekszik, aki helytelenül vonja meg egyéni érdekeinek végső mérlegét. Utilitarista nézőpontból minden az élvezetek és a szenvedés, az erény és a bűn „könyvelési

mérlegén” múlik. Ez a durván mechanikus és cinikus „erkölcsi számtan” jellemző ideológiája a XVIII. század végi—XIX. század eleji önelégült, felkapaszkodott angol burzsoáziának, amely úgy fél a forradalomtól, mint a tűztől, és igyekszik „végérvényesen” megszilárdítani a kapitalizmust.

Marx Benthamot „a XIX. századbeli közönséges polgárértelem ízetlenül pedáns, szenvtelenül locsogó orákulumá”-nak nevezi. Megállapítja, hogy a modern nyárspolgárt, speciálisan az angol nyárspolgárt veszi normálembernek, a visszataszító burzsoá állapotokat pedig az ideális társadalmi renddel azonosítja, hangsúlyozza, milyen önelégültséggel találja fel Bentham „banális közhelyeit”, s „a polgári butaság iángeszének” nevezi.

Az utilitaristák zöme a whigek pártját képviselte. Nézeteik kizsákmányoló lényegét liberális frazeológiával igyekeztek takargatni. A francia forradalom után, az angliai politikai reakció fokozódása és a kizsákmányoló osztályok félelme a fejlődő angol munkásmozgalomtól már szélsőséesebb, nyíltan reakciós nézetek megjelenésére vezetett.

„A burzsoázia legnyíltabb hadüzenete a proletariátusnak”* *Robert Malthus* (1766—1834) angol papnak — a burzsoázia legreakciósabb része és a vele egybefonódó földbirtokos arisztokrata rétegek ideológusának — „Tanulmány a népesedés elvéről” [An Essay on the Principle of Population, 1798] című hírhedt könyve volt.

Malthus azt állította, hogy a társadalmi bajokat és nyomorúságot nem a kizsákmányoló társadalmi rend okozza, hanem örök és végzetes természeti törvény idézi elő, amelynek megtestesülése az egyetemes „népesedési törvény”. Ennek az áltudományos törvénynek az a lényege, hogy a lakosság semmitől sem akadályozott szaporodása mértani haladvány arányában történik, míg a létfenntartási eszközök még a legkedvezőbb körülmények között sem gyarapodhatnak gyorsabban, mint a számtani haladvány arányában.

A malthusiánusok a kapitalizmus igazolása és magasztalása érdekében durván meghamisítják a való helyzetet. Tudatosan elhallgatják azt a tényt, hogy a néptömegek nyomorának és éhezésének oka a tőkések és földbirtokosok kizsákmányolása, hogy a társadalom termelőerőinek fejlődése gyakorlatilag lehetőséget teremt a fogyasztási cikkek korlátlan gyarapodására, amelyeknek javarésze azonban a burzsoá társadalomban nem a dolgozóknak jut.

Malthus a kizsákmányoló rend igazolására irányuló törekvésében azt állította, hogy az élet javulását olyan erőktől kell várni, amelyek ellensúlyozzák a szaporodást és halált hoznak az emberekre. Áldását adta a nyomorra, az éhínségre, a betegségekre, a járványokra, a háborúra, mert ezeknek a népi katasztrófáknak következtében csökken az „éhes szájak” száma és egy időre helyreáll az „egyensúly”. Ebből következik Malthusnak a maga cinizmusában megrendítő következtetése a „főlösleges” emberekről, akiknek nincsen helyük a földön.

* *Engels*: A munkásosztály helyzete Angliában. Lásd *Marx—Engels* Művei. 2. köt. Id. kiad. 462. old.

Malthus szerint a dolgozók „fölső” szaporodásának megakadályozása végett a munkabért a minimumra kell csökkenteni.

Reakciós, embergyűlölő szociológiája azon az állításán alapult, hogy a szegénység nem a társadalmi viszonyoknak, hanem csak a népesség fölső szaporodásának a következménye.

Áltudományos népesedési „elméletével” azt igyekezett bizonyítani, hogy a tőkés kizsákmányolás „természetes”, „elkerülhetetlen” jelenség; így akarta visszatartani a dolgozókat az elnyomók elleni harctól.

A XIX. század derekán és második felében számos haladó gondolkodó alaposan bírálta a malthusiánizmust. Az elsők között lépett fel Malthus ellen V. A. Miljutyin, a kiváló orosz közgazdász. Több művében mélyrehatóan bírálta a malthusiánizmust N. G. Csernisevskij is.

A marxizmus döntő csapást mért a malthusiánizmusra. A marxisták végérvényesen leleplezték ennek az „elméletnek” kizsákmányoló lényegét.

„Malthus — írta Marx — általában az uralkodó osztályok és különösen az uralkodó osztályok reakciós elemeinek érdekében juttott tudományos következtetéseire; más szóval Malthus ezeknek az érdekeknek a kedvéért hamisítja meg a tudományt. Ezek az érdekek pedig semmivel sem törődnek, mielőtt az elnyomott osztályokról van szó. Ebben az esetben Malthus sem törődik semmivel. Sőt mi több, kérkedik a könyörtelenséggel, cinikusan henceg vele, és eltúlozza a következtetéseket, amennyiben a nyomorgók ellen irányulnak...”*

A későbbiek során a reakciós burzsoázia ideológusai az élenjáró, haladó társadalmi erők elleni harcban nagymértékben felhasználták a malthusiánizmus ócska limlomját, és az állítólagos „túlnépesedéssel” igyekeztek igazolni az újabb pusztító háborúk propagálását. Malthusiánus eszméken alapul a „szociális darwinizmus”, a weismannizmus—morganizmus. A malthusiánizmusra épül a mai fajelméletek embergyűlölő propagandája is.

A XIX. század negyvenes éveiben Angliában elterjedt a pozitívizmus. Ismert képviselője *John Stuart Mill* (1806—1873), a szabadkereskedelem híve, a burzsoá demokrácia és a mérsékelt liberális reformok híve volt.

A pozitívizmust általában, de különösen az angol pozitívizmust a tények előtti hajbókolás és a tudás szűkkörűen utilitárius felfogása jellemezte. A jelenségek felületét érintette, a lényegük megismerésére való törekvést megvetően metafizikának és dogmatikának nevezte, és ezzel aláásta ugyanannak a tudományos ismeretnek az alapjait, amelynek szövetségeseként képmutató módon fellépett.

Mill a szubjektív idealista Berkeley és az agnosztikus Hume nyomdokain haladt. Ismeretelméletének kiindulópontja az idealista módon értelmezett tapasztalat volt. A megismerés tárgyai — állította Mill — csak saját képzeink formájában léteznek. Idealizmusában világosan megmutatkozott a megismerésnek a pozitívizmusra jellemző agnosztikus korlátozása, a szubjektivistika módon értelmezett megfigyelés szférája és az észlelés adatainak

* *Marx*: Theorien über den Mehrwert. 2. köt. Id. kiad. 109. old.

„tisztá” leírása által, a lemondás a jelenségek megmagyarázásáról, a belső lényegükbe való behatolásról. Mill éppúgy, mint minden pozitívista, nyilatkozatai ellenére is végső soron a vallás híveként lépett fel, annak kissé „megtisztított”, rafinált formájában.

„A deduktív és induktív logika rendszere” [System of Logic . . . , 1843] című munkájában Mill az idealista empirizmus alapján az „induktív logika” egész rendszerét építette fel. A tapasztalati adatok általánosítását tekintette a tudományos ismeretek fejlődési feltételének; az indukciót tartotta az alapvető tudományos módszernek. Kidolgozta „a tapasztalati kutatás négy módszerét”, az indukció négy útját.

1. Az egyezés módszere: ha egy bizonyos jelenség vizsgálatánál több esetben csak egy általános körülmény mutatkozik, akkor ez a körülmény az oka (vagy következménye) az adott jelenségnek.

2. A különbözőzés módszere: ha egy jelenség bekövetkezésénél és be nem következésénél az összes körülmények azonosak, egy körülmény kivételével, akkor ez a körülmény az oka (vagy következménye) az adott jelenségnek.

3. A maradékok módszere: ha egy jelenségből eltávolítjuk azokat az elemeket, amelyeknek okai korábbi indukciókból ismeretesek, a megmaradt tény a megmaradt okok következménye.

4. A párhuzamos változás módszere: ha egy jelenség egy másik jelenség változása nyomán mindig változik, akkor közte és az utóbbi között oksági kapcsolat áll fenn.

Az indukció effajta módszerei kétségtelenül hasznosak, bár korlátozottak.

Mill filozófiai nézeteinek metafizikus korlátozottsága, durva empirizmusa, a kategóriák hajlékonyságának, átmeneteinek hiánya miatt azonban egész logikai tanítása tarthatatlan.

Logikájának fő hibája a metafizikus, egyoldalú induktivizmus, az indukció abszolutizálása, annak meg nem értése, hogy az indukció és dedukció a szintézishez és analízishez hasonlóan, dialektikusan összefüggnek egymással.

Erre gondolt Engels, amikor „A természet dialektikájá”-ban azt mondom, hogy az egész „szédelgés az indukcióval” az angoloktól indul ki.

Mill szociológiai nézeteit az idealizmus és a mechanizmus jellemzi. Az ember szellemi tökéletesedését tekintette a társadalmi fejlődés alapjának, a „spekulációt és meggyőződést” pedig a fejlődés döntő tényezőinek. Ugyanakkor szerinte „a társadalmi életben az emberek csak olyan tulajdonságokkal rendelkeznek, amelyek az egyes ember természetének törvényeiből következnek és azokra vezethetők vissza”.* Az angol pozitívista a burzsoá individualizmus nézőpontján állott, és tagadta a dolgozó tömegek szerepét a történelmi folyamat fejlődésében.

Mill műveiben jelentős helyet foglalnak el a politikai gazdaságtani kérdések. 1848-ban írta „A nemzetgazdaságtan alapelvei s ezek némelyiké-

* *Mill János Stuart: A deductív és inductív logika rendszere. 2. köt. Bp. 1877. 246. old.*

nek a társadalmi bölcselőre való alkalmazása" [Principles of Political Economy with Some of Their Applications to Social Philosophy] című munkáját. Ezen a területen, miként Lenin megállapította, a burzsoázia másodrendű, nem önálló teoretikusai közé tartozik. Mill igyekezett egybekapcsolni a polgári politikai gazdaságtant a tőkés rend „megjavításának” liberális tervezeteivel, s ellenséges szemmel nézte a szocializmust. A malthusiánizmus reakciós eszméit támogatta, és szükségesnek tartotta a népesség szaporodását gátló intézkedések kidolgozását.

Csernisevskij kritikailag mélyenszántóan elemezte Mill gazdasági tanításait. Marx azt írta, hogy „a polgári” közgazdaságtan csődbe jutására . . . Csernisevskij, a nagy orosz tudós és kritikus, „Tanulmányok a politikai gazdaságtan köréből Mill alapján” c. művében már mesterien rávilágított.*

Mill individualizmusa polgári szabadkereskedelem- felfogásából következik. Figyelmen kívül hagyta a tőkés világban folyó versenyharc lényegét, melyben egyik árutermelő a másik ellen lép fel. Szerinte a történelem formálója a burzsoá „egyéniiség”, amely más „egyéniiségekkel” versenyez. Ennek az angol burzsoá ideológiának a „szabadságról” alkotott nézete nem más, mint a liberális szóhasználattal leplezett ama követelés, hogy a burzsoázia szabadon kizsákmányolhassa a proletariátust.

Ezzel egyidejűleg Angliában más filozófiai nézetek, elsősorban szubjektív idealista nézetek is elterjedtek.

A XIX. század negyvenes éveiben, az osztályharc kiéleződésének idején lépett fel *Thomas Carlyle* (1795–1881), angol reakciós filozófus, a **v o l u n t a r i z m u s** képviselője.

Az idealista Carlyle számára a természet nem más, mint a láthatatlan szellemi lényeket sokféle látható formában megtestesítő szimbólumok gyűjteménye. Elméletében a filozófiai objektív idealizmus szociológiai szubjektivizmussal és voluntarizmussal fonódik egybe. A történelemben a „nagy kiválasztottaknak” tulajdonítja a főszerepet, akiket az emberiség sajátos „szimbólumainak” tekint. „Az egész világtörténelem lelke — írta »Hősökről« (1841) című művében — . . . az ő történetük.”**

A lángész „a gondviselés küldötte”, a „tucatembernek” pedig az a feladata, hogy megadással szolgálja és tisztelje a „kiválasztottakat”.

Carlyle tagadja a történelem objektív törvényeit és arra törekszik, hogy a „hőskultusz” segítségével szilárdítsa meg a dolgozók osztályelnyomását, és védelmezze a kizsákmányoló társadalmat a tömegek forradalmi fellépésével szemben. Sokszor élesen és szellemesen támadja a burzsoá társadalmat, de ez általában „jobbrol jövő kritika”.

Az angol burzsoázia ebben az időszakban egyre inkább ellenforradalmi erővé vált. A munkásoknak a burzsoázia elleni harcából fejlődött ki a **c h a r t i s t a** mozgalom (az elnevezés az angol charter — charta = közérdekű okirat — szóból származik). A Charta, amely elsősorban az általá-

* *Marx*: A tőke. 1. köt. Id. kiad. 19. old.

** *Carlyle*: Hősökről. Bp. 1923. 20. old.

nos választójog követelését tartalmazta: valamennyi nagykorú férfi számára, az angliai munkásság politikai tömegmozgalmának programjává vált, jöllehet az általános választójog nem biztosíthatta volna a munkásosztály alapvető érdekeit.

Az 1830-as évek végén vitára került a sor a chartista mozgalom két vezetője, Thomas Attwood és James Bronterra O'Brien között. Attwood a munkásosztály és a burzsoázia szövetségének reakciós eszméje mellett foglalt állást. O'Brien ezzel szemben a munkásosztály önállóságának eszméjéért szállt síkra, amely csak saját erejére számíthat, és azt bizonyította, hogy a burzsoázia és a proletariátus érdekei szöges ellentétben állanak.

Az O'Brien által kiadott „Poor Man's Guardian”-ben cikkek jelentek meg egyszerű munkások tollából. Egyikük azt fejtegette, hogy a gyárosoknak, a kereskedőknek és mindazoknak az érdekei, akik járadékból, tizedből vagy a profit más formájából élnek, homlokegyenest ellentétesek azoknak az érdekeivel, akik dolgoznak. Más cikkekben arról volt szó, hogy tulajdonképpen minden társadalomban az összes termék a munkásokat illeti; aki semmit sem csinál, az semmit se kapjon. O'Brien azonban távol állt attól, hogy megértse a munkásosztály történelmi szerepét. Azzal az utópikus eszmével foglalkozott, hogy a munkásokat az általa kigondolt gazdasági reform segítségével kell felszabadítani, s egyre inkább eltávolodott a chartizmus forradalmi szárnyától. Marx nemegyszer gúnyosan nyilatkozott az o'brienizmus képviselőinek fantasztikus tervezeteiről, és rámutatott a munkásmozgalmra gyakorolt káros befolyásukra.

A chartizmus egyenetlenül fejlődött: a mozgalom hol fellendült, mint például 1842-ben, hol hanyatlott. 1848 végétől, a párizsi munkások júniusi veresége után és az Angliában kezdődő ipari fellendülést követően a chartizmus ténylegesen hanyatlásnak indult. A chartista mozgalom felfedte a munkásosztály szerepét a tőkés társadalomban. Gazdag anyagot szolgáltatott a proletariátus osztályharca tapasztalatainak általánosításához, és elősegítette a marxizmus történelmi előkészítését.

5. A DIALEKTIKUS TERMÉSZETFELFOGÁS ELŐKÉSZÍTÉSE ÉS KIDOLGOZÁSA A TERMÉSZETTUDOMÁNYBAN A XIX. SZÁZAD ELSŐ FELÉBEN ÉS A SZÁZAD KÖZEPÉN

A XIX. század első felében és a század derekán a filozófiai gondolat fejlődése, amelyet végső soron a nyugat-európai országokban a kapitalizmus megszilárdulása s a társadalomban végbemenő osztályharc erősödése határozott meg, szorosan összefüggött a kor természettudományos eredményeivel.

A természettudomány vívmányai alapján a világ különböző országai-ban napirendre kerültek a természettudomány filozófiai problémái, a tudományban kibontakozott a materializmus és az idealizmus harca, kialakulóban voltak a tudományos dialektikus módszer kidolgozásának természettudományos előfeltételei. Ez a folyamat számos európai országban

egyidőben ment végbe; a természettudomány, amely jótékony hatással volt a haladó filozófiai áramlatokra, a különböző országok tudósainak együttes erőfeszítése révén fejlődött. Minthogy e könyvnek nem a természettudomány története, hanem a filozófia története a tárgya, a természettudósok által a XIX. század első felében és a század derekán felvetett filozófiai problémákat e helyütt nem országok, hanem a természettudomány egyes ágai szerint vizsgáljuk.

A XIX. század első harmadában a természettudomány rohamos fejlődésnek indult; a filozófia szempontjából igen nagy jelentősége volt annak a ténynek, hogy e fellendülés eredményeképpen a természettudósok, a filozófiában uralkodó idealista és metafizikus tanítások ellenére, ösztönösen megérezték és kidolgozták a természet megismerésének helyes módszerét; érlelődtek az előfeltételek a XIX. század második harmadában megszületett nagy természettudományos felfedezések számára.

A különböző országok természettudósainak számos felfedezése egymást alátámasztva és kiegészítve megingatta a régi metafizikus természetfelfogást. A természettudomány fejlődése Lomonoszov, Kant, Laplace, Wolff és a XVIII. század más kiváló tudósai műveinek megjelenésétől kezdve, egyre inkább megingatta a metafizikus természetfelfogást, felfedte elégtelenségét.

A XVIII. század végének és a XIX. század elejének természettudományos felfedezései előkészítették a talajt egy fejlődéselmélet megteremtésére. Ebben a tekintetben a német filozófusok kedvezőbb helyzetben voltak, mint a XVIII. század francia enciklopédistái, akik még csak egy egészen mechanisztikus természettudomány eredményeit általánosíthatták. A XVIII. század vége és a XIX. század eleje természettudományának adatai viszont még nem válhattak egy valóban tudományos fejlődéselmélet alapjává; csak feltételül szolgáltak ilyen elméletnek, és a természetben végbemenő fejlődési folyamatra vonatkozó egyes dialektikus feltevések formájában jelentkeztek.

A természetről alkotott új, lényegében dialektikus nézetek az anyag és a mozgás (kémia és fizika), a föld és az élet (geológia és biológia) tanulmányozása során a materializmus és az idealizmus, a dialektikus eszmék és a metafizika közötti éles harcban alakultak ki.

A XVIII. század végén a materializmus és idealizmus között folyó harc a természettudomány valamennyi területén visszatükröződött. A természettudósok tábora a materialista atomisztika híveire és a velük szemben álló „dinamikus természetfilozófia” híveire oszlott. A „dinamikus” tanítás szerint nem az anyag az elsődleges, hanem valamiféle „tisztá erők”, valami „tisztá mozgás”. A mozgást tehát elszakították az anyagtól, és mint az aktivitás nem anyagi természetű forrását, szembeállították vele.

A dinamikusok tanítása szerint az erők folyamatosak; semmiféle atom sem létezik. A dinamizmusnak azonban pozitív oldala is volt. A dinamikusok nézőpontjából a természet ellentétes erők harca. A dinamizmus, ha elferdített formában is, a természet dialektikáját, az ellentmondásokban végbemenő fejlődés eszméjét tükrözte.

A XIX. században rendkívül jelentős sikereket értek el a kémia-ban; az atomról és az anyag molekuláris szerkezetéről szóló tanítás megdöntötte a metafizika pilléreit. A kémiában az atomelmélet fejlődésének hajtóereje a gyakorlat volt. A XIX. században létrejött vegyi nagyipar ésszerű technológia kidolgozását sürgette. Ezt a feladatot csak az atomelmélet segítségével, a különféle anyagok összetétele képletének megállapításával, a kémiai reakciók egyenleteinek felállításával lehetett megoldani. Az atom-felfogás, amelynek kidolgozásával a XVIII. század közepén Lomonoszov foglalkozott — a XVIII—XIX. század fordulóján, amikor a kémiai összetétel mérésének törvényeit (az úgynevezett sztöchiometriai törvényeket) felfedezték, máshol is kísérleti bizonyítást nyert; e törvények kísérleti felfedezésében különböző európai országok (Németország, Franciaország, Anglia) tudósai vettek részt.

Számos tudós esetében azonban e törvények felismerése nem kapcsolódott egybe az atomizmus eszméjével, vagyis azzal az elképzeléssel, hogy anyagi atomok léteznek, amelyeknek különféle egyesülése alkotja a kémiai anyagok általunk látható egész sokféleségét. A természettudósok körében a materialista atomisztika terjedését egyes esetekben a dinamizmus, más esetekben pedig a túlhajtott empirizmus akadályozta.

Ugyanakkor ahhoz, hogy az anyagok vegyi összetételének vizsgálata sikerrel járjon, az atomizmus elméletéhez kellett kapcsolódnia. A sztöchiometriás viszonyok helyes magyarázata csak abban az esetben lehetséges, ha elméleti okozatokként mutatjuk be őket, ami az anyag felépítéséről alkotott általános atomisztikus elképzelésekből következik. Az anyagok vegyi összetételének állandóságáról van szó, arról, hogy az elemek többszörös súlyviszonyokban egyesülnek, amikor valamely elem egyik atomjára egy másik elem egy, két vagy három (de okvetlenül egész számú) atomja jut.

A XIX. század legelején *John Dalton* (1766—1844) angol materialista tudós kísérletileg megállapította a többszörös súlyviszonyok törvényének érvényességét. Gondolatmenete hasonló volt Lomonoszov 60 évvel korábbi érveléséhez, jóllehet nem ismerte az orosz tudós felfedezését. Rendkívül fontos, hogy Dalton a többszörös súlyviszonyok törvényét elméleti úton fedezte fel, és csak később ellenőrizte és igazolta a gyakorlatban különböző vegyületek (oxidok, szénhidrogének stb.) mennyiségi összetételének megvizsgálása útján. Dalton, aki materialista volt, abból a szilárd meggyőződésből indult ki, hogy az atomok objektíve léteznek, s materiálisak, mint-hogy kémiai elemeknek és vegyületeiknek, vagyis teljesen reális anyagoknak parányi részecskéi. Dalton szerint az atomok oszthatatlanok; ha pedig ez így van, akkor csak mint az anyag egész, oszthatatlan adagjai egyesülhetnek — egy-eggyel, egy-kettővel, egy-hárommal, kettő-kettővel stb. Ebből következett, hogy maguknak a kémiai anyagoknak is hasonló módon, vagyis egyszerű többszörös súlyviszonyokban kell egyesülniük egymással. Dalton ezt kísérletileg is kimutatta.

Dalton kémiai felfedezéseinek legfontosabb sajátossága az volt, hogy elsőként kapcsolta szervesen egybe az atomokról vallott régi felfogást a

kémiai elemzés tapasztalati adataival, amivel előtte Lomonoszov próbálkozott. Miután az anyag felépítéséről alkotott általános elméleti elképzeléseket a laboratóriumban közvetlenül megfigyelt tapasztalati adatokkal kapcsolták egybe, az atomnak ez ideig elvont fogalmából egy, a gyakorlat által megtermékenyített és alátámasztott természettudományos elmélet kezdett kibontakozni, a kísérleti kémiai kutatások pedig egyre teljesebb és mélyebb megvilágítást nyertek az általános elmélet által. Végeredményben ez a materializmus számára jelentett nyereséget, amely az akkori idők természettudományában mindenekelőtt az atomista felfogás formájában konkretizálódott. Az ókori materialista filozófiában az atomista tanításnak sok tekintetben naiv természetfilozófiai jellege volt, nem támasztották alá kísérleti adatok, mert a természettudomány még nem vált le a filozófiáról. A XVII. és a XVIII. században az atomizmus mechanisztikus jelleget öltött, amikor is az atomokat formájukra, jellegükre, felületükre stb. vonatkozó, tisztára mechanikus sajátosságokkal kezdték felruházni. Lomonoszov is azon a nézeten volt, hogy az atomok különféle fogacskákkal, érdes-ségekkal és csorbaságokkal ellátott testek, noha műveiben már igyekszik az atomokat kémiai sajátosságokkal felruházni. De egykori természetfilozófiai és mechanikus elvontságát az atomisztika csak azóta küzdötte le valójában, hogy Dalton a Lomonoszov által előre látott úton haladva, elméletileg előre megállapította és kísérletileg kimutatta az atomok olyan sajátos kémiai tulajdonságait, mint az atomsúly és a többszörös súlyviszonyokban való egyesülés képessége. Ettől kezdve az atomizmus mint kémiai atomelmélet teljesen konkrét talajra lépett.

Ezzel nemcsak beigazolódtott és gyakorlati alátámasztást nyert az anyag atomos felépítését hirdető materialista nézet, hanem feltárult a materializmusnak, mint a konkrét kísérleti kutatás iránytűjének óriási alkotó jelentősége is a tudomány számára. Dalton a tapasztalatnak a tudományos kutatásban betöltött szerepéről a következőket írta: „...Valamely tárgyra vonatkozó tényeket és tapasztalatokat sohasem értékelnek megfelelő módon mindaddig, amíg valamelyik ügyes megfigyelő kezében nem válnak egy olyan elmélet alapjává, amelynek segítségével előre megmondhatjuk az eredményét és előre láthatjuk a következményét addig még soha végre nem hajtott más műveleteknek.”*

A gyakorlat teljes mértékben igazolta a nagy angol tudós elméleti előrelátását. A dinamizmus viszont megsemmisítő vereséget szenvedett. Mint ismeretes, Hegel „A természet filozófiája” című művében az idealizmus érdekében már korábban megkísérelte, hogy megmentse a dinamikus elméletet és lejárassa a materializmust, de minden erőfeszítése hiábavalónak bizonyult. A XIX. század kémikusai, akik Boyle-nak és Lomonoszov-nak Dalton felfedezései által megerősített és továbbfejlesztett materialista hagyományait követték, szilárdan a materialista atomizmus talaján álltak. Az atom-hipotézis valójában a XIX. századi kémia fejlődési alakját jelentette.

* *Dalton*: Válogatott atomisztikai művek gyűjteménye. Leningrád 1940. 13. old. (oroszul).

Az atomizmus győzelmének eredményeképpen tarthatatlanná vált a kémiában hirdetett egyoldalú empirizmus módszere, hiszen a vegyészek csak elméleti gondolkodás segítségével alkalmazhatták az atomra vonatkozó elképzeléseket, mert az atomokat közvetlenül sem érzékelni, sem látni nem lehet. Azért, mert az atomokat a látás vagy érzékelés segítségével közvetlenül nem lehet megfigyelni, Dalton egyáltalán nem kételkedett realitásukban vagy anyagiságukban. „Az ilyen elsődleges anyagi részecskék létezése — írta — aligha lehet kétséges, bár minden valószínűség szerint túl kicsinyek ahhoz, még a mikroszkópok tökéletesedését is beleszámítva, hogy valaha is láthatók legyenek.”* Később az atomizmusnak a kémiában való megszilárdulásával összefüggésben Engels megjegyezte: „És itt *gondolkodni* kellett: az atom és a molekula stb. nem figyelhető meg görcsővel, hanem csak gondolkodással.”**

Mindennek következtében, a XIX. század elején a természetkutatók széles köre elismerte, hogy a természettudomány fejlődésében lényeges szerepe van az elméleti gondolkodásnak, s ezen a talajon még szorosabbá vált a természettudomány és a materialista filozófia kapcsolata, és megmutatkozott a régi, metafizikus módszer tarthatatlansága.

Dalton felfedezéseinek óriási jelentőségét általánosan elismerték. A materialista filozófusok és a haladó természetkutatók nagyra értékelték e felfedezések szerepét a kémia fejlődésében, amely a XIX. században teljes egészében az atomisztika útján haladt. Tyimirjazev Daltonnak 1808—1810-ben megjelent fő művéről, „A kémiai filozófia új rendszere”-ről szólva a következőket írta: „A kémia egész további fejlődésének útját megvilágító alapvető elméleti elgondolás a Dalton által kidolgozott atomista tanítás...”*** Mengyelejev abból a tényből kiindulva, hogy az atomista eszmékből Dalton által levont következtetéseknek kísérleti igazolása hatalmas érv az atomok realitásának elismerése mellett, vagyis a materializmus mellett, azt írta, hogy Daltont „atomelképzeléseink igazi megalapítójaként kell tisztelnünk, mert valamennyiünket meggyőzött arról, hogy mindennél egyszerűbb feltételezni az anyagok fizikai és kémiai oszthatóságának végső határát jelentő atomok anyagiságát”.**** Mengyelejev a Londoni Királyi Akadémián tartott előadásaiban (1889) párhuzamot vont a makrokozmoszban és az atomok világában tett felfedezések között. „Lavoisier és Dalton lángelméjének jóvoltából — írta Mengyelejev — az emberiség a kémiai vegyületek láthatatlan világában ugyanolyan egyszerű törvényeket ismert meg, mint amilyeneket Kopernikus és Kepler állapított meg a bolygók látható világában.”*****

Az atomizmussal egyidejűleg a materializmus helyzete nemcsak megszilárdult, hanem az anyagról és az anyag átalakulásáról vallott dialektikus

* Dalton: Válogatott atomisztikai művek gyűjteménye. Id. kiad. 93. old.

** Engels: A természet dialektikája. Id. kiad. 215. old.

*** Tyimirjazev Művei. 8. köt. Moszkva 1939. 45. old.

**** Mengyelejev Művei. 24. köt. Moszkva—Leningrád 1954. 106. old.

***** Mengyelejev Művei. 8. köt. Moszkva—Leningrád 1948. 639. old.

nézet is kezdett spontánul behatolni a kémiába. Már maga a kémiai vegyületek sora (például a nitrogén és oxigén, a kén és oxigén, a szén és oxigén vegyületei stb.), amelyeken kísérletileg bebizonyították a többszörös súlyviszonyok törvényét, ragyogó illusztrációja volt a mennyiségi változások minőségi változásba való átmenete törvényének: ha például mennyiségileg egy oxigén atomot adunk a szénmonoxidhoz (mérgező széngázhoz), ez minőségileg más, szénsavas gázzá alakul át.

Az atomizmus egészen közel jutott ahhoz a gondolathoz, hogy a kémia az anyagok kémiai összetételének mennyiségi változása útján végbement minőségi átalakulását tanulmányozza. A tudósok most ténylegesen úgy kezdték vizsgálni a kémiai reakciókat, mint ellentétes irányú folyamatoknak — az atomok egyesülésének és szétbomlásának következményét. Mindez előkészítette a talajt az anyagokról alkotott dialektikus materialista nézet kialakulásához.

Rendkívül nagy volt a kémiai atomizmus jelentősége az élő és élettelen természet közötti, mesterségesen kiagyalt metafizikus szakadás megszüntetése szempontjából.

Az idealisták és a metafizikusok elvileg szembeállították a szerves anyagokat a szervetlen anyagokkal, azzal a „megokolással”, hogy a szerves anyagok az élő szervezetek képződésének és fejlődésének feltételül szolgáló különleges „életerő” hatására jönnek létre. A vitalisták véleménye szerint a szerves anyagokat irányító törvények elvileg különböznek a szervetlen természet területén érvényesülő törvényektől. Az atomizmus materialista eszméjére építő kémikusok azonban bebizonyították, hogy ez nem így van: a kémiai atomizmus alapját alkotó többszörös súlyviszonyok egyazon törvénye vonatkozik a szervetlen és a szerves anyagokra egyaránt. Ebben a tekintetben igen nagy jelentősége volt *Jens Jacob Berzelius* svéd vegyész (1779—1848) és a szerves kémia hatalmas németországi iskoláját megalapító *Justus Liebig* német vegyész (1803—1873) műveinek.

1824—1828-ban *Friedrich Wöhler* német vegyész (1800—1882), *Liebig* munkatársa szervetlen anyagból szintetikusan előállította az első szerves vegyületet: a karbamidot. Ez újabb megsemmisítő csapást mért a metafizikára és az idealizmusra, nevezetesen a vitalizmusra. Engels jellemezte azt a folyamatot, amelynek során a kémia megsemmisítette a természetről alkotott régi elképzeléseket és a következőket írta: „Azzal, hogy az eddig csak élő szervezetekben létrejött vegyületeket szervetlen úton állította elő, bebizonyította, hogy a vegytan törvényei éppúgy érvényesek a szerves testekre, mint a szervetlenekre, és a szerves és a szervetlen természet közötti, Kant által még örökre áthidalhatatlannak vélt szakadékot nagyrészt betömte.”*

A vitalizmus hívei azonban e felfedezések ellenére továbbra is kitarítottak álláspontjuk mellett; *Wöhler* felfedezésével azt az érvet állították szembe, hogy a karbamid az élő szervezet végterméke, és ez nem is való-

* *Engels*: A természet dialektikája. Id. kiad. 41. old.

ban szerves anyag, amelynek képződéséhez és létezéséhez „életerők” részvételére van szükség.

Ugyanakkor, amikor a vegyi anyagok atomfelépítésének törvényei szemléltető illusztrációul szolgáltak a mennyiségi változások minőségi változásba való átmenetének dialektikájához, a vegyészek hajlamosak voltak arra, hogy ezeket a törvényeket a régi mechanisztikus szellemben magyarázzák, úgyhogy az anyagok változásának minőségi oldalát teljesen elhanyagolták, és az egész folyamatot az atomok tisztára mechanikus egyhesülésére redukálták.

Dalton és sok más vegyész nézeteinek az volt a fogyatékosága, hogy magukat az atomokat az anyag abszolút változatlan, oszthatatlan részecskéinek képelték. Amikor pedig egyes vegyészek hangot adtak annak az elképzelésnek, hogy az atomok bonyolultak, képesek változásra és átalakulásra, akkor az atomok bonyolultságát és változékonyságát mechanisztikus szellemben magyarázták. William Prout angol természettudós például azt a hipotézist állította fel, hogy minden kémiai elem a hidrogénből keletkezik. Ezt úgy értette, hogy néhány hidrogénatom egyszerű „tömörítése” vagy összeadása révén más elemek atomjai jönnek létre, hogy eközben semmiféle lényegbevágó minőségi változás nem történik, és csupán az anyagrészecskék mennyiségi növekedése és egyszerű megnagyobbodása megy végbe.

A kémiai jelenségeknek ez az értelmezése különösen károsan tükröződött a molekuláris hipotézis alakulásában, amelynek alapjait szintén Lomonoszov vetette meg. A molekuláris hipotézis a XIX. század elején Itáliában és Franciaországban ismét előtérbe került a kémiai reakcióba lépő gázok térfogatviszonyaira vonatkozó új kísérleti tények megmagyarázására. Ezzel kapcsolatban a tudományban az anyagoknak az atomtól minőségileg különböző, bonyolultabb fizikai részecskéire (a molekulákra) vonatkozó elgondolás merült fel. Kezdték tehát megérteni, hogy a fejlődés folyamatában a minőségileg különböző fokozatokon átmenő anyag elkülönülő részei egyre bonyolultabbá válnak. A mechanisztikus nézetet valló vegyészek azonban Daltont követve arra törekedtek, hogy minden jelenséget közvetlenül az atomra vezessenek vissza, és nem tették magukévá a molekuláris hipotézist.

Mindennek következtében sok vegyész zsákutcába jutott, az agnoszticizmus felé kezdett hajlani, úgy próbált kiutat keresni, hogy tagadta az atomok objektív realitását, az atomelméletet csak a „kényelmes megoldás” kedvéért kitalált ideiglenes sémának tekintette, amely egyáltalán nem tükrözi az anyag valóságos felépítését. Herzen „Levelek a természet tanulmányozásáról” című művében éppen ezekhez a fizikusokhoz és kémikusokhoz intézi szavait, amikor filozófiai ingadozásait ostromozza: a nagy orosz materialista azzal vádolja az agnosztikus tudósokat, hogy „elárulják az atomokat”, hogy „tudományos cinizmust” tanusítanak.

A kémiai atomizmus előkészítésének és létrehozásának története érdekes tényanyagot szolgáltat a tudomány általánosításához, az általános megismerési folyamatra vonatkozó néhány következtetéshez. A kémiai

elgondolások fejlődésében kifejezésre jut a tudományos megismerés útja, amely a természet közvetlen szemlélésétől annak egyes oldalakra, dolgokra, jelenségekre való analitikus felbontásán keresztül abba az irányba halad, hogy az előző elemzés során megismert részletek alapján a maga teljességében, szintetikus úton állítsa vissza a természet képét.

Az anyagok és átalakulásainak közvetlen megfigyelése csak az anyagok fizikai és kémiai tulajdonságainak megismerésére, méghozzá meglehetősen felületes megismerésre adott lehetőséget. Így volt ez az ókorban, a kémia kialakulásának kezdeti időszakában és a középkori alkímia idején. A következő szakaszban a vegyelemzés fényt derített az anyagok — kezdetben minőségi, majd mennyiségi — összetételére. A kémia fő feladata fejlődésének ebben a szakaszában az volt, hogy a vegyileg bonyolult összetételű anyagokat alkotórészeire bontsa, s az alkotórészeket tisztá, vagyis elszigetelt formájukban elkülönítse. Végül, a legfelsőbb szakaszban, amikor új anyagok szintetikus előállításra került a napirendre — először szervetlen anyagok előállítása (a XVIII—XIX. század fordulóján), majd a szerves anyagoké is (a XIX. század közepén) —, az anyagok belső felépítését feltáró kémiai atomizmus formájában megvalósult az elméleti szintézis.

Az anyagok három oldalának — tulajdonságainak, összetételének, felépítésének — egymásutáni feltárása és megismerése során a kémia sajátos területén konkretizálódtak valamennyi tudományos megismerés egymást követő fokozatai: a közvetlen szemlélet, az analízis és a szintézis az előkészítő analízissel való egységében. A kémia története tehát konkrét anyagot szolgáltatott a dialektikus módszer, a dialektikus logika problémáinak kidolgozásához, amely a tudományos megismerés történetének logikailag jól felépített, általánosított formában megjelenő összegezése, végeredménye volt. Bár Hegel az idealizmus nézőpontjáról elvetette az atomizmust, és ezzel elzárta maga előtt azt a lehetőséget, hogy annak történetét a dialektika álláspontjáról világítsa meg, mindazonáltal, ha elferdített, idealista formában is, logikájában bizonyos utat jelölt meg az ilyesfajta általánosításra.

A kémia története még más tényeket is szolgáltatott a dialektikus logika kidolgozásához. A tudományos fogalmak fejlődésére gondolunk. A kémiai „elem” fogalmának fejlődéstörténete szolgáltat erre szemléltető példát. Az ókori görög természetfilozófiában, amikor a tudomány még differenciálatlan volt, ez a fogalom megfelelt az akkori idők természetfilozófiai elgondolásának. Kifejezésre jutott Aristotelés „elemek” fogalmában, Démokritos és Epikuros „atom” fogalmában és Empedoklés „gyök” fogalmában. A középkori alkímiában a világ „elemeiről” alkotott elképzelés az „elv” fogalomban jutott kifejezésre, és a valamiféle szubsztanciává átalakult anyag egy-egy tulajdonságát testesítette meg. A XVII—XVIII. században, az akkori kémia általános analitikus jellegének megfelelően, az anyag bomlásának határát, vagyis az anyag kémiai elemzésének általános eredményét fejezte ki. Végül a XIX. században a kémiai atomisztikával kezdték összekapcsolni az „elem” fogalmát, amely az atomoknak egy minőségileg meghatározott formáját (oxigén, hidrogén stb.) fejezte ki.

Az elem fogalma tehát állandóan gazdagodott, megváltozott a tartalma, a társadalom termelőerői fejlődésének, a technika és a tudomány haladásának megfelelően fejlődött. Ez azt mutatja, hogy az „elem” fogalom egy kevésbé mély tartalomtól egy másik, mélyebb tartalom irányában fejlődött, s ezzel értékes anyagot szolgáltatott a logikai általánosításhoz, a dialektikus logika fejlődéséhez.

A XIX. század első harmadában a fizika ban is egy csapásra meg-ingott az „erőkről” és a „súlytalan folyadékokról” (például a hőanyagról) szóló metafizikus tanítás alapja. A kevésbé tanulmányozott mozgásformákra vonatkozó tények felhalmozása előkészítette a talajt az egymásba való átalakulásra képes mozgásformák kölcsönös kapcsolatának elismerésére.

Különösen nagy sikereket értek el az elektromos jelenségek tanulmányozása terén. A XIX. századig a fizikának ez a területe kezdeti állapotban volt; csak az elektrostatikai jelenségeket ismerték, amelyeknél az elektromosság nyugvó töltések formájában jelentkezik. A XIX. században a gyakorlat közvetlen hatására és mindenekelőtt annak következtében, hogy meg kellett teremteni az új híradástechnikát (katonai, ipari és gazdasági célra), előtérbe kerül a dinamikus elektromosság — az elektromos áram és törvényei — tanulmányozásának kérdése.

V. V. Petrov orosz fizikus, Berzelius svéd kémikus és különösen *Humphry Davy* angol fizikus és kémikus (1778—1829) az elektromos áram kémiai hatása (az elektrolízis) felfedezőinek nyomdokain haladva tanulmányozni kezdték a kémiai és az elektromos jelenségek, vagyis az addig metafizikusan szétválasztott természeti jelenségek közötti kapcsolatot.

A természeti „erők” egysége és kölcsönös átalakíthatósága szilárdan tért hódított az akkoriban kibontakozó termodinamikában, amely a hő- és mechanikai jelenségek kölcsönös kapcsolatát tanulmányozta. *Sadi Carnot* francia mérnök és fizikus (1796—1832) „Elgondolások a tűz mozgatóerejéről és a gépekről, amelyek fejleszteni tudják ezt az erőt” című munkájában 1824-ben megfogalmazta a termodinamika úgynevezett második elvét. Ugyanakkor Carnot egészen közel jutott a hő mechanikai egyenértékének felfedezéséhez, aminek elkerülhetetlenül a hő mechanikai mozgássá és a mechanikai mozgás hővé való átalakulásának elismerésére s ezzel a hőanyagról szóló tanítás összeomlására kellett vezetnie.

Ám a hőanyagról szóló tanítás, amely erősen befészkelődött a fizikusok fejébe, s amelynek maga Carnot is híve volt, akadályozta Carnot-t abban, hogy megértse az általa felfedett viszonyok valóságos jelentőségét, amikor pedig, Engels szavaival, „szinte beleütközött a hő mechanikai egyenértékébe . . . , amelyet csak azért nem láthatott meg és fedezhetett fel, mert a *hőanyagban* hitt. Ez bizonyíték arra is, milyen károsak a téves elméletek.”*

A XIX. század első felének természettudományában más olyan területek is voltak, ahol a régi metafizikus és idealista szemléletre csapást mértek az új felfedezések.

* *Engels*: A természet dialektikája. Id. kiad. 239. old.

Fordulat történt a fizikának azon a területén is, amely az anyagok halmazállapota közti átmenetet tanulmányozta. A XVIII. században és a XIX. század elején a fizikusok úgy vélték, hogy éles határ választja el a gázokat és a folyadékokat, hogy nincsen közöttük semmiféle átmenet. Miután néhány gázt (a klórgázt és másokat) sikerült folyadékká átalakítani, az anyagok e két halmazállapota közti metafizikus szakadék kezdett eltűnni. Ám néhány gáz, többek között a nitrogén, oxigén, hidrogén a legnagyobb erőfeszítések ellenére se változott cseppfolyóssá. Ez a körülmény ismét tápot adott a fizikusok metafizikus elgondolásainak: kialakult egy helytelen elgondolás az „állandó” gázokról, amelyek abszolút képtelenek folyadékká változni. Erre a metafizikus elméletre a későbbiek során végleges csapást mért Mengyelejev, valamint Andrew angol, Cailletet francia és Pictet svájci fizikus.

A XIX. század első felében a fizika és a kémia terén történt felfedezésekkel szorosan összefüggnek a kor biológiai felfedezései.

Abban, hogy a biológia és az egész természettudomány fejlődésnek indult és a dialektika kiszorította a metafizikát, elsőrendű szerepet játszott az élő természet fejlődésének eszméje. Ezt az eszmét a XIX. század elején *Jean-Baptiste Lamarck*, a kiváló francia természetbúvár (1744—1829) dolgozta ki és vette védelmébe.

Lamarck 1809-ben adta ki „Az állatlan filozófiája” [*Philosophie zoologique*] című könyvét, amelyben a fő csapást a biológiai fajok örökkévalóságának és változatlanságának akkoriban uralkodó metafizikus eszméjére mérte. Határozottan elutasította Linnének azt az állítását, hogy „a természetben a faj feltétlenül állandó”.* Ezzel aláasta a természetről alkotott metafizikus nézetek alapját és szétrombolta a világ isteni teremtéséről szóló vallásos legendát.

A biológia terén akkoriban még igen kevés a fejlődés eszméjét igazoló tény állt rendelkezésre. A XIX. század elején még mindig csak születőben voltak, vagy részben még teljesen hiányoztak a fejlődés eszméjét bizonyító olyan fontos biológiai ágak, mint az összehasonlító anatómia, az embriológia, a paleontológia. Engels „Lamarck nagy érdemeit” ecsetelve ugyanakkor hangsúlyozta, hogy „Lamarck idejében a tudománynak korántsem állott elégséges anyag a rendelkezésére, hogy a fajok eredetének kérdésére másként tudjon felelni, mint a jövődönnek elébeavágva, úgyszólván prófétai módon”.**

Lamarcknak nemcsak az volt az érdeme, hogy felvetette és szenvedélyesen védelmezte a biológiai fajok változékonyságának eszméjét, a biológiai fejlődés eszméjét, hanem az is, hogy zseniálisan meglátta az evolúciós folyamat legfőbb tényezőjét.

Az élő szervezetek változékonyságát meghatározó okok keresése során Lamarck felfigyelt a környezeti viszonyok hatására és éppen a környezeti tényezők hatásával magyarázta a biológiai fajok változékonys-

* *Lamarck*: A fajok átalakulása. Bp. 1914. 29. old.

** *Engels*: Anti-Dühring. Id. kiad. 76. old.

ságát, az új fajok keletkezését s ezeknek a környezeti igényekhez való alkalmazkodását. „... A viszonyok — hangsúlyozta Lamarck — *kihátással vannak az állatok szervezetére és alakjára*, azaz: ha nagyon különbözők, idővel megváltoztatják megfelelő módosítással mind az alakot, mind a szervezetet.”*

Lamarcknak nemcsak az volt a véleménye, hogy a környezet aktívan befolyásolja az élő szervezetek alakulását, hanem azt is állította, hogy az ily módon szerzett új ismérvek, tulajdonságok örökölhettek. Ha az állat a környezet behatására gyakran használja egyik vagy másik szervét, akkor ez a szerv fejlődik és tökéletesedik; emellett a szervezetekben a környezet befolyása nyomán létrejött változások állandósulnak és az utódok által öröklődnek.

Annak ellenére tehát, hogy Lamarcknak a biológiai fajok változékonysága és fejlődése eszméje mellett felsorakoztatott érvei olykor tökéletlenek vagy naivak, ez az eszme mégis magában foglalta az élő természet fejlődése tudományos materialista elméletének főbb elemeit.

Lamarck evolúciós nézetei, haladó jellegük ellenére, történelmileg korlátozottak voltak. Lamarck tagadta a biológiai fajok objektív, reális létezését, az élő anyag pontosan elhatárolt, minőségileg sajátos létformáját. Azt tartotta, hogy magában a természetben nincsenek egymástól elhatárolt szilárdan kialakult fajok, hanem csak tisztára mennyiségi fokozatok szakadatlan során át végbemenő fokozatos átmenetek a szervezetek egyik formájából a másikba. Minthogy azonban nem ismerjük ennek a szakadatlan sornak valamennyi közbülső láncszemét, az a benyomásunk, hogy a természetben valamiféle minőségi különbségek léteznek.

Az akkori időkre jellemző tisztán mennyiségi, mechanikus nézet volt ez az élő természet fejlődéséről. Lamarck ennek megfelelően magát a fejlődési folyamatot is egyoldalúan értelmezte, tisztára mennyiséginek tekintette, bármiféle ugrások, a folyamatosság bármiféle megszakítása nélkül.

Lamarck szemléletének másik lényeges fogyatéka a teleológiának tett engedmény volt. Minthogy nem rendelkezett olyan tapasztalati adatokkal, amelyek kellő teljességgel megvilágíthatták volna a célszerűség kérdését az élő természetben, azt állította, hogy az élő szervezeteket valamiféle belső „törekvés” hajtja, valamiféle cél felé, s hogy ez a „törekvésük” új szerveket hozhat létre, a környezethez célszerűen alkalmazkodóvá teheti az élő szervezeteket.

Lamarck tanítása azonban az idealizmusnak és a metafizikának tett bizonyos engedmények ellenére, egészében véve súlyos csapást mért a biológiában a metafizikára és az idealizmusra. Ha a fajok változékonyság, ha a meglevő fajokból olyan anyagi tényezők hatására, mint a környezet, fejlődés útján új fajok keletkezhetnek, akkor a fajok keletkezésének megmagyarázására nem kell, miként azt Linné és Cuvier tette, „teremtő aktusok” feltételezéséhez folyamodni.

* Lamarck: A fajok átalakulása. Id. kiad. 29. old.

Lamarck kiüzte a biológiából a fajok állandóságának metafizikus nézetét s ezzel együtt a papi maszlagot és az idealizmust, ezáltal megszilárdította az élő természetről vallott materialista nézeteket, és következőképpen az egész biológiát szilárd tudományos alapzatra állította.

A XIX. század első felében Lamarckon kívül az élő természet fejlődésének materialista eszméjét fejlesztették tovább a darwinizmus előtti időszak orosz evolucionalistái is: Kajdanov, Gorjanyinov, Rulje és mások.

Lamarck fellépését követően heves harc indult meg az élő természet fejlődése eszméjének elismerése vagy tagadása körül. Lamarck fejlődési elmélete ellen, Linnének a fajok állandóságáról és változhatatlanságáról, „teremtő aktus” révén való keletkezéséről szóló tanítása mellett foglalt állást *Georges Cuvier* francia tudós (1769—1832), a reakciós „katasztrófa elmélet” szerzője, aki tagadta a természetben végbemenő fejlődést és magát a fejlődés eszméjét.

Cuvier 1821-ben adta ki „Értekezés a föld felszínének forradalmairól” [Discours sur les révolutions de la surface du globe] című munkáját. Ebben a műben rendszerbe sorolta az ásványi szervezetekre és különösen a kővületekre vonatkozó, már előtte, de főleg általa összegyűjtött adatokat; ez azt jelentette, hogy a tudományból ténylegesen kiküszöbölte azt a nézetet, hogy a természet véletlenszerű képződményekből áll, másfelől törvényszerű kapcsolatot állapított meg bizonyos ásványfajták és azok között a geológiai alakulatok között, amelyeknek lerakódásaiban találhatók. A geológiai adatokban szigorú rendet teremtett, és megállapította a földkéreg geológiai rétegei kialakulásának törvényszerű történelmi sorrendjét. Mindez lényegében hozzájárult (Cuvier akaratától függetlenül) a természetről vallott történeti felfogás megalapozásához.

Cuvier azonban magának a fejlődés eszméjének, amelyet felfedezéseivel voltaképpen megalapozott, elszánt ellenfele volt. A fejlődés eszméjével tudománytalan „katasztrófa elméletét”, a hirtelen változások elméletét állította szembe. A „katasztrófa elmélet” szerint a föld felületén időről időre katasztrófák vagy kataklizmák mentek végbe. Ezek Cuvier szerint váratlanul játszódtak le, s abban álltak, hogy a tengerfenék hirtelen felemelkedett, a szárazföld pedig alámerült. A víz elárasztotta a szárazföldet és elpusztított minden élőt, a tengerben élő lények pedig szárazföldre vetődtek, s szintén elpusztultak.

Ilyenformán Cuvier szerint a föld történetében annyi geológiai korszak és periódus létezett, ahány katasztrófa a föld felszínén végbement. Nyilvánvaló, hogy ez az elmélet nem tartalmazott semmi valóban forradalmi, mert teljes egészében elvetette magát azt a fő eszmét, amely akkoriban már forradalmasítani kezdte a természettudományt — nevezetesen a természet fejlődésének eszméjét.

Cuvier az isteni csodát tette az élő és az élettelen természet változásainak mozgatóerejévé. „Cuvier-nek a Földön végbement forradalmakról szóló elmélete szavakban forradalmi, lényegében reakciós volt. Az egy-

isteni teremtés helyére egész sor megismételt teremő aktust állított, a csodát a természet lényeges emeltyűjévé tette.”*

Mindebből kiviláglik Cuvier elméletének osztályháttere; ez az elmélet segített „tudományosan” megalapozni a vallást, és ebben erősen érdekelve volt a burzsoázia, amely miután legyőzte a feudalizmust, a vallást szellemi fegyverül használta uralmának megszilárdításához. Maga Cuvier is hangsúlyozta elméletének kapcsolatát a vallásos világnézettel.

A katalizmká metafizikus elmélete, amelyet Cuvier egy sor minden előkészület nélkül történő robbanásként, a természet történetének abszolút megszakításaként képzelt el, ily módon elkerülhetetlenül vallásos-misztikus következtetésekre vezetett, s a teológia karjába kergette a tudományt. Ez ismételten behizonyította, hogy a metafizika szélesre tárja a kapukat az idealizmus előtt.

Cuvier elsőként fogalmazta meg a valamely szervezet szervei között fönnálló kölcsönös viszony (korreláció) elvét és a lét feltételeinek „elvét”. Az első elv szerint minden élőlény önálló, teljes és zárt rendszert alkot, amelynek minden része kölcsönösen megfelel egymásnak. Ezért e részek egyikét sem lehet megváltoztatni anélkül, hogy ez ne vonná maga után a többi rész megfelelő változását.

Cuvier második elve szerint az állatok csak olyan szervekkel rendelkeznek, amelyek meghatározott körülmények között létezésükhöz szükségesek.

Cuvier mindkét elve materialista módon és dialektikusan értelmezve helytálló és nagy jelentőségű a tudomány számára. Ő maga azonban idealista módon és metafizikusan értelmezte ezeket az elveket. Azt állította, hogy mivel minden szervezetet isten teremtett, isten megadta az eszközöket is ahhoz, hogy éljen, s ezért alkalmazkodik a szervezet a létfeltételekhez. A szervek kölcsönös kapcsolatát az eredeti cél megvalósulásának tartotta, amelyet isten helyezett a szervezetbe. Szerinte a szervezetek alkalmazkodása a környező létfeltételekhez is e cél megvalósulása.

Cuvier Linnéhez hasonlóan a biológiai fajokat állandóknak, változhatatlanoknak, isten által létrehozottaknak tekintette és köztük semmiféle kapcsolatot nem látott. Reakciós „katasztrófa” vagy „katalizma” elméletét szembeállította Lamarck fejlődésméletével.

D. I. Piszarev orosz materialista feltárta a kapcsolatot, amely Cuviernek a föld történetében végbement hirtelen katasztrófákról szóló elmélete és a szerves fajok teremtésére és változhatatlanságára vonatkozó reakciós elgondolásai között fennállt.

„... Amíg a geológiai forradalmak elmélete uralkodott — írta Piszarev — addig ki kellett tartani a faji típusok önálló jelentőségében való hit mellett. Amikor a természetbúvárok azt gondolták, hogy a Föld több ízben újra benépesült, nehéz volt feltételezni, hogy a szerves élet minden alkalommal a legegyszerűbb formáktól kezdve fejlődött, s lassú és természetes tökéletesedés útján minden alkalommal eljutott a bonyolultabb

* Engels: A természet dialektikája. Id. kiad. 40. old.

jelenségekig. Ha az elemi erők a tündérmesék változásaihoz hasonló geológiai forradalmakat idézhettek elő, akkor az összes többi természeti folyamat is lejátszódhatott a villámgyors keletkezés, eltűnés és átalakulás megmagyarázhatatlan útján.”*

A Lamarck és Cuvier közötti harcnak, mint a materializmus és idealizmus, a tudomány és a vallás közötti ellentét éles megnyilvánulásának nemcsak tudományos, elméleti és filozófiai szempontból van jelentősége, hanem társadalmi és politikai szempontból is. Lamarck a francia polgári forradalom és a francia materializmus meggyőződéses híve volt, Cuvier pedig royalista, a filozófiai materializmus ellensége, a vallás és az egyházi reakció székértelője.

Lamarck tanítása és az élő természet evolúciójának eszméje tovább fejlődött a progresszív gondolkodású biológusok műveiben.

A metafizika és az idealizmus a geológia terén is súlyos vereséget szenvedett. Cuvier katasztrófa elméletének elszánt ellenfeleként lépett fel Charles Lyell angol természetkutató (1797—1875), a föld lassú, fokozatos fejlődése elméletének megalapítója. Fő műve, „A geológia alapjai” 1830—1833-ban jelent meg. Ebben a munkában Lyell elvetette Cuvier-nek a hirtelen katasztrófákról szóló eszméjét, és azt bizonyította, hogy a föld történetében nem játszott közre semmiféle természetfeletti erő, hanem napról napra, évszázadról évszázadra ugyanazok a természetes anyagi tényezők (víz, hőmérséklet stb.) működtek, amelyek napjainkban is hatnak. Ezeknek a tényezőknek a megfigyelő számára észrevétlen, lassú, fokozatos működése végül is olyan változásokat idézett elő a Föld felszínén, amelyeket Cuvier a maga misztikus katasztrófaival próbált magyarázni.

„Csak Lyell tette értelmessé a geológiát — mondotta Engels — azáltal, hogy a teremtmény szeszélyeitől előidézett hirtelen forradalmakat a föld lassú átalakulásának folyamatos hatásával helyettesítette.”**

Lyell műveinek pozitívan értékelhető részeiben tovább folytatta a föld rétegeinek kialakulásáról már a XVIII. században felmerült történelmi nézetek kidolgozását. Ám a mechanisztikus korlátozottságnak azok a vonásai, amelyek a kémiában Prout evolúciós nézeteit, majd később (a fizikában) Helmholtz nézeteit jellemezték, Lyellnek a lassú fejlődés elméletéről szóló tanítására is jellemzőek (a geológiában). Ez az elmélet, amely alapján haladó, mégis magán viselte a minden mechanisztikus fejlődés-felfogásra jellemző egyoldalúság bélyegét, tagadta, hogy a természetben ugrások (forradalmak) vannak, magát a föld fejlődésének folyamatát pedig úgy magyarázta, mint egy tisztára evolúciós fejlődést, amelynek folyamatosságát semmi sem szakítja meg, amelyben nincsen semmiféle törvényszerű kapcsolat és sorrend. Ennek következtében Lyellnél „a föld . . . nem meghatározott irányban fejlődik, csak összefüggéstelenül, véletlenül változik”***

* *Piszarev*: Válogatott filozófiai, társadalmi és politikai cikkek. Lenin-grád 1949. 290. old.

** *Engels*: A természet dialektikája. Id. kiad. 40. old.

*** Uo. Jegyzet.

A XIX. század első három évtizedében a biológia és a geológia története újabb illusztrációul szolgált a dialektikus logikának ahhoz a tételéhez, hogy a tudományos megismerés fejlődése ellentmondások útján megy végbe: az egységes kettéhasadásán keresztül ellentmondó részeinek megismerése felé, először külön-külön, majd belső osztatlan egységükben. Tehát a fejlődési folyamat ellentmondó oldalainak megismeréséről, vagyis a fejlődési folyamatban végbemenő minőségi és mennyiségi változások, ugrások és evolúciós folytonosság, megszakítottság és szakadatlanság egységének megismeréséről volt szó. A természet fejlődésének eredetileg egységes folyamatát, amely az ellentétes folyamatok egységét képezte, gondolatban felbontották egyes oldalaira, amelyeket egymással szembeállítva kezdtek megismerni: vagy csak az ugrásokat, a minőségi változásokat, a megszakítottságot, vagy csak az evolúciós folyamatosságot, a mennyiségi változásokat, a szakadatlanosságot. Az első esetben létrejött a biológiában és a geológiában Cuvier katasztrófa elmélete, a második esetben egyes lamarckisták mechanisztikus evolúciós koncepciója a biológiában. Csak később, a XIX. század második felében — amilyen mértékben leküzdötték mindkét ellentétes felfogás metafizikus korlátozottságát —, kezdett kialakulni egy lényegében helyes, dialektikus felfogás a természetről, amely mindkét ellentétes oldalt egymással való szerves kapcsolatban, az ellentétek egységként fogta fel.

A természetről alkotott metafizikus nézetekről a dialektikus szemléletmódra való áttérés, amely csaknem száz évig tartott, azt a feladatot állította a filozófusok elé, hogy dolgozzák ki a megismerés új, tudományos módszerét, amelyben filozófiailag általánosítanak és megalapoznak azt, amit a természetkutatók spontánul kidolgoztak és amibe saját felfedezéseik során a szó szoros értelmében belebotlottak. Más szóval a feladat abban állott, hogy tudományos kutatási módszer kidolgozásával filozófiailag megalapozzák a fejlődés és az egyetemes kapcsolatok eszméjét, azt az eszmét, hogy a tanulmányozott tárgyakkal és gondolati képekkel (a fogalmak) fejlődése ellentmondásos és ugrásszerű.

A természettudomány elért fejlődési fokával lépést tartó új, dialektikus gondolkodási módszer létrehozásának feladata a XIX. század elején éppoly időszerű volt, mint az a feladat, amely a XVIII. század elején hárult a filozófusokra a természet elemzésével és elkülönült területekre való felbontásával kapcsolatos kísérleti természettudomány fejlődésével összefüggésben. Akkoriban az új módszer kidolgozásának feladatát a metafizikus, mechanikus materialisták (Bacon, Galilei, Descartes, Newton) oldották meg. Most azonban az új megismerési módszer a már elavult metafizikus gondolkodási mód elvetését előfeltételezte. A XVIII. század végén és a XIX. század elején a materialisták, akik akkoriban kivétel nélkül lényegében a metafizikus materializmus képviselői voltak, nem tudták kialakítani az új gondolkodási módszert. Ezzel a feladattal tehát szükségszerűen csak azok a filozófusok foglalkozhattak, akik kidolgozták a dialektikus törvények és kategóriák rendszerét, vagyis a XVIII. század és a XIX. század fordulóján a német idealista dialektikusok: Kant, Schel-

ling és különösen Hegel. Hegelnél a misztikus, idealista módon elferdített, mesterkelt forma mögött lényegében (amennyire azt az idealizmus lehetővé tette) új, dialektikus megismerési módszer rejtőzött, amelyre egyre égetőbb szükség volt a természettudományban. E feladat azonban nagyon ellentmondásosan valósult meg: maga Hegel az „abszolút szellemet” állítva piederstálra, szemmelláthatóan háttérbe szorította a természetet, csak széljegyzetben hivatkozva rá; a természetkutatókat viszont elriasztotta a hegeli logika szándékosan bonyolított, mesterkelt szerkezete, amelyet nem lehetett közvetlenül mint adottat felhasználni anélkül, hogy előzetesen át ne dolgozták volna abból a célból, hogy kihámozzák a dialektika benne rejlő értékes, ésszerű magvát. A XIX. század elejének burzsoá gondolkodói — a filozófusok és a természetkutatók — közül senki sem végezhette el ezt a munkát. A természetkutatók, akik a dialektikát igazoló és a metafizikát megdöntő felfedezéseket tették, a filozófiában továbbra is a metafizikus módszert követték és nem vették át a Hegel által kidolgozott dialektikus módszert.

A XIX. század közepének nagy természettudományos felfedezései és filozófiai jelentőségük. A XVIII. század közepén a természettudományos felfedezések előkészítették a természettudományban a régi, metafizikus világnézet tényleges megdöntését. A XIX. század első harmadában súlyos csapások érték ezt a világnézetet. De döntő jelentőséggel e tekintetben a XIX. század második harmadának nagy természettudományos felfedezései bírtak. E természettudományos felfedezések eredményeképpen spontánul kezdett kialakulni a dialektikus természetfelfogás. Mintegy visszatérés volt ez az ókori görög gondolkodók eredeti, ösztönösen dialektikus elképzeléseihez, ahhoz a tézishöz, hogy „minden folyik, minden változik”. Ez a visszatérés azonban új, tartalmasabb alapokon ment végbe, mert most a dialektikus természetfelfogás arra az óriási tapasztalati anyagra támaszkodhatott, amely a természettudomány előző négy évszázados fejlődése alatt, különösen a XVII—XVIII. században, a metafizikus gondolkodási módszer keretein belül halmozódott fel.

A természettudományos és a vele összefüggő filozófiai gondolkodás fejlődése tehát dialektikus úton ment végbe: a XVII—XVIII. században a metafizikus természetfelfogás tagadta az ókoriak eredeti naiv dialektikáját és természetfilozófiájukat, a XIX. század természettudományának és filozófiájának haladó iránya viszont, amely az objektív világ dialektikáját és az ember által való megismerését tükrözte, az előző metafizikus természetfelfogás tagadása volt. Ez azt jelenti, hogy a természettudományos és filozófiai gondolkodás fejlődése során a „tagadás tagadása” ment végbe, amely egyidejűleg fejezte ki az új felfogásnak az előzőkkel (az ókoriak ösztönös dialektikájával és a XVII—XVIII. század természettudományának tényleges kísérleti adataival) való kapcsolatot és folytonossági viszonyát és ugyanakkor a tőlük (az ókoriak természetfilozófiai nézeteitől és a természet abszolút változatlanságának metafizikus eszméjétől) való gyökeres, minőségi eltérést.

A természettudományos és filozófiai gondolkodás e viszonylag önálló fejlődési folyamatának végső eredménye a társadalom termelőerőinek és az általuk meghatározott termelési viszonyoknak a fejlődése volt.

A XIX. század második harmadában a természettudomány fejlődése megsemmisítő csapást mért az idealizmusra és az agnoszticizmusra is, és megszilárdította a materialista természetfelfogást.

A csillagászatban már a XVIII. század végén megfigyelték, hogy az akkoriban ismert bolygók közül a Naptól legtávolabb levő bolygó — az Uranusz — letér arról a pályáról, amelyen a newtoni mechanika törvényei alapján a Nap körül keringenie kellene. 1846-ban Leverrier francia tudós (és tőle függetlenül az angol Adams) e törvények pontosságából kiindulva azt a feltevést állította fel, hogy léteznie kell egy ismeretlen bolygónak, amely hat az Uranuszra és arra kényszeríti, hogy más úton haladjon, mint amelyen abban az esetben haladna, ha ez az ismeretlen bolygó nem létezne. Leverrier a newtoni mechanika törvényei alapján kiszámította, hogy az ismeretlen bolygónak egy meghatározott időpontban az égbolt melyik pontján kell tartózkodnia, s hol kell azt keresni a távcsővel. Galle német csillagász a megjelölt helyre irányította távcsővét, és valóban felfedezett egy addig ismeretlen bolygót, amelyet Neptunusznak neveztek el. Ez a felfedezés megrázta az egész tudományos világot. Úgy beszéltek róla, mint egy új bolygó „tollheggyel” való felfedezéséről. Ennek a felfedezésnek óriási filozófiai jelentősége volt: kézzelfoghatóan bebizonyította az emberi megismerés erejét, az elméleti gondolkodás hatalmát és annak szükségességét, hogy a természettudományban támaszkodjanak rá; ugyanakkor bebizonyította a newtoni mechanikai törvények helyességét. A materializmus ezzel erős támaszt kapott.

Rövidesen még egy csapás érte az agnoszticizmust az asztronómiához közel álló területen, az asztrofizikában. 1859-ben Bunsen és Kirchhoff német tudósok az anyagok kémiai összetételének felismerésére kiváló módszert fedeztek fel: az optikai spektrumok segítségével történő spektrálanalízist (színképelemzést). A spektrálanalízis segítségével jelentősen bővítették a vizsgálható anyagok körét; birtokába jutottak az első adatoknak a Nap, a bolygók és a csillagok kémiai összetételéről, új elemeket fedeztek fel, többek között a Napon is (a héliumot). A spektrálanalízis felfedezése súlyos csapást mért az agnoszticizmusra, mert a gyakorlatban bizonyította be, hogy a természeti tárgyak Földünkől való óriási távolságuk ellenére is megismerhetők.

A kémia, különösen a szerves kémia, az atomista szemlélet alapján rohamosan tovább fejlődött. A vegyi nagyipar, amelynek érdeke fűződött ahhoz, hogy nyersanyagbázisát természetes vegyanyagoknak mesterséges, szintetikus termékekkel való helyettesítése révén kiszélesítse, ösztönző hatást gyakorolt az anyagok kémiai átalakulásának tanulmányozására. Ezzel kapcsolatban a szerves anyagok szintézise óriási arányokat öltött. Szintetikus úton hoztak létre számos olyan anyagot, amelynek előállításához korábban elengedhetetlennek tartották az „életerők” részvételét. A szerves kémia ezzel megsemmisítő csapást mért a vitalizmusra. A XIX.

század harmincas-negyvenes éveiben számos vegyész egyre inkább hajlott arra az elgondolásra, hogy a kémia az anyagokat nem statikus, változatlan állapotukban, hanem mozgásukban és fejlődésükben tanulmányozza.

A XIX. század negyvenes éveiben Charles Gerhardt francia vegyész összeállította a szénvegyületek úgynevezett homológ sorait. Ezekben a sorokban ténylegesen konkretizálódott a mennyiségi változások minőségi változásokba való átmenetének dialektikus törvénye. A homológ sorokat alkotó anyagok ugyanazokból a kémiai elemekből állnak, de egyúttal különböznek is egymástól. Ezt a minőségi különbséget az összetételük egyik alkotórészét képező CH_2 atomcsoportok mennyisége és egymásközi kötéseik rendje idézi elő.

Ha ismerjük a homológ soroknak ezt az általános törvényszerűségét, az üres helyek alapján előre megmondhatjuk, hogy melyek a még fel nem fedezett anyagok, és milyen tulajdonságokkal kell rendelkezniük. Ezek a feltevések ragyogóan beigazolódtak. Maguk a kémikusok azonban még nem értették meg felfedezéseik filozófiai jelentőségét. Nem értették meg, hogy a kémiában, Engels szavaival, a „dolgokban és jelenségekben úgyszólván megtestesülve” tárul eléink, miként „csap át a mennyiség a minőségbe”.

Az új és a régi, a dialektika és a metafizika, a materializmus és az idealizmus közötti harc a természettudományban különösen élessé vált a XIX. század második harmadában három nagy felfedezés következményeként: a sejtelmélet, az energia megmaradásának törvénye és a biológiai evolúciós elmélet.

Az élő természet tanulmányozása terén tett felfedezések közül első helyen kell megemlíteni a s e j t e l m é l e t e t. Ennek az elméletnek alapját elsőként még 1827—1834-ben P. F. Gorjanyinov orosz botanikus, 1838-ban pedig Jan Purkyně cseh biológus dolgozta ki. Később, 1838—1839-ben a sejtelméletet Theodor Schwann és Matthias Schleiden német tudósok vetették fel, alapozták meg és fejlesztették tovább.

Jan Purkyně (1787—1869) a tudományos hisztológia (a többsejtű szervezetek szöveteivel foglalkozó tudomány) megalapítója, kiváló fiziológus és embriológus volt. Purkyně és iskolája kísérleti és elméleti kutatásokat folytattak, amelyek igen nagy jelentőségűek voltak a sejtelmélet létrehozása és megalapozása szempontjából. E nagy jelentőségű tudományos felfedezésben játszott szerepét a nacionalista beállítottságú német tudománytörténészek sokáig elhallgatták. 100 évvel később, 1932—1936-ban F. K. Studnicka cseh tudós elismertette kiváló honfitársa elsőbbségét a sejtelmélet felfedezésében.

Purkyně már 1825-ben felfedezte a csirahólyagot a petesejtben. Ezzel lökést adott K. M. Ber orosz természettudós, a tudományos embriológia megalapítója kutatásainak. Purkyně-nek nagy érdemei vannak a mikroszkopikus technika fejlesztésében is. Felfedezte a sejtmagot, felismerte és tanulmányozta számos állati szövet és szerv sejtjeinek felépítését.

1837-ben Purkyně közzétette az idegsejtekkel, valamint a kisagy ma is „Purkyně sejteknek” nevezett dúcsejtjeivel kapcsolatos felfedezéseit.

Bemutatta, hogy a sejt nem egyszerűen egy szilárd hártárával körülvett üreg, mint azt addig gondolták, hanem valami alapanyagot tartalmaz, amelyet Purkyně protoplazmának nevezett. Azt is megállapította, hogy a sejtek belső tartalmának rendkívül fontos szerepe van. Ezért tanítványai-val együtt ritkán használta a „sejt” kifejezést, és általában „gömböcskéről” vagy „magtartalmú szemcséről” beszélt.

Purkyně szemcse- vagy sejtelméletét ugyanabban az 1837-es évben fektette le, amelyben kifejtette azt a tételt, hogy az élő test összes szerveinek mikroszkopikus felépítése azonos; ezt a tételt kísérleti adatokkal igazolta. Munkája alapján még általánosabb következtetéseket is levont az állat- és növényvilág felépítésének egységéről, s ezzel megteremtette az alapot a természet elkülönült „birodalmai”: az állatvilág és a növényvilág közti metafizikus szakadék áthidalására.

Purkyně azt írta, hogy valamennyi szervezet szöveteinek sejtjes felépítése az állatok és növények közti analógiáról tanúskodik. De az állati és növényi szervezetek felépítése hasonlóságának (pontosabban egységének) e fontos tételt, amelyet egy évvel Schwann előtt állított fel, nem fejlesztette tovább. Az állat- és növényvilág egységének eszméjét Schwann dolgozta ki részletesen, és befejezte a Gorjanyinov és Purkyně által megkezdett felfedezést.

Theodor Schwann (1810—1882) az állati szövetek (porcok, gerinchúrok) szerkezetének tanulmányozása során Purkyněhez hasonlóan arra a következtetésre jutott, hogy ezeknek a szöveteknek „a sejtjei megegyeznek a növények sejtjeivel”,* amelyeket *Matthias Jakob Schleiden* (1804—1881) tanulmányozott. Schwann nem sokkal ezután általánosította következtetését és kiterjesztette minden szervezetre.

Schwann és Schleiden, miután megoldották az állati és növényi szervezet felépítésének azonosságát érintő kérdést, azzal a problémával kezdtek foglalkozni, hogy milyen úton fejlődnek az egyes szervezetek. Arra a következtetésre jutottak, hogy „a szervezet legkülönfélébb elemi részecskéinek egy közös fejlődési elve van, s hogy ez a fejlődési elv a sejtkepződés”.**

Ezen az alapon sikerült megmagyarázni, hogyan növekednek és fejlődnek az élőlények, s a növényi és állati sejtek fejlődéstörvényeinek azonosságából kiindulva bebizonyítani, hogy a szerves természet e két birodalma között a legszorosabb kapcsolat áll fenn. A metafizikus korlát, amely ez ideig elkülönítette az élő természet két területét, leomlott. A növényeket és az állatokat belsőleg egyesítette sejt felépítésük és sejtéből való keletkezésük közös volta.

Engels a sejtelmélet jelentőségét méltatva ezt írta: „Ez a felfedezés azonban nemcsak arról győzött meg bennünket, hogy minden magasabb szervezet fejlődése és növekedése egyetlen általános törvénynek meg-

* *Schwann*: Mikroszkopikus kutatások az állatok és növények felépítésének és növekedésének hasonlóságáról. Moszkva—Leningrád 1939. 138. old. (oroszul).

** Uo. 306—307. old.

felelően történik, hanem a sejt változóképességében rámutattak arra az útra is, amelyen át a szervezetek fajukat változtatják és így az egyéni fejlődésen túlmenő fejlődésen mehetnek keresztül.”*

A XIX. század közepén megállapítást nyert, hogy a sejtek szaporodása osztódás útján megy végbe. Ezt az osztódást azonban egyes biológusok leegyszerűsítve, egyoldalúan, mechanisztikusan, tisztán mennyiségi folyamatként fogták fel. Ám a valóságban a sejtek osztódása egyáltalán nem tisztára mennyiségi folyamat, hanem olyan folyamat, amelyben maguknak a sejteknek gyökeres, minőségi osztódása révén többsejtű szervezet jön létre, s e folyamat a mennyiségi változások minőségi változásba való átmenete törvényének nem cáfolatául, hanem éppen bizonyítékául szolgál.

A mechanisztikus szemléletű biológusok azonban tagadták, hogy a fejlődés összefügg a mennyiségi változások minőségi változásba való átmenetével; egyszerű növekedésnek, megnagyobbodásnak, vagyis egyenletes fejlődésnek tartották, magát a szervezetet pedig egyes, egymástól független sejtek összességének tekintették. Ezzel elferdítették a sejtelmélet lényegét.

A sejtelmélet átalakító hatással volt valamennyi biológiai ágazat és különösen az orvostudomány fejlődésére.

A XIX. század negyvenes éveiben az energia megmaradásának és átalakulása törvényének felfedezésével a természettudományban tört hódított a mozgásformák (az úgynevezett természeti „erők”) egységének és kölcsönös átalakulásának eszméje.

E felfedezés előkészítésének történetében jelentős szerepet játszott az a Descartes által felvetett eszme, hogy a mozgás mennyisége az egész világon megmarad, és Lomonoszov értekezése, amelyben megfogalmazta az anyag és mozgás megmaradásának általános törvényét. Az energia megmaradása és átalakulása törvényének felfedezése a mozgás megmaradása általános tételének további konkretizálását, fejlesztését és gazdagítását, kísérleti megalapozását jelentette.

Michael Faraday (1791—1867), a nagy angol materialista fizikus a XIX. század harmincas éveiben írt műveiben egészen közel jutott a természeti „erők” egységének és egyik erőnek egy másikká való átalakulásának eszméjéhez. Bebizonyította, hogy a mágnesség elektromossággá és az elektromosság mágnességgé alakul, véglegesen tisztázta „a különféle úton nyert villamosság természete azonosságának kérdését”.** Felfedezte az elektromos és vegyi jelenségeket összekapcsoló elektrolízis törvényeit.

Az energia megmaradása és átalakulása törvénye felfedezésének előkészítésében jelentős szerepet játszottak *E. H. Lenc* orosz tudós munkái. Lenc meghatározta az elektromosság hőegyenértékét és kidolgozta a róla

* *Engels*: L. Feuerbach ... Lásd *Marx—Engels*: Válogatott művek. 2. köt. Bp. 1949. 384—385. old.

** *Faraday*: Válogatott munkák az elektromosságról. Moszkva—Leningrád 1939. 112. old. (oroszul).

elnevezett szabályt (Lenc szabály), amely az elektromechanikai folyamatokkal kapcsolatban juttatta kifejezésre az energia megmaradásának törvényét. A XIX. század negyvenes éveiben az energia kérdésével olyan kiváló tudósok foglalkoztak, mint Németországban Robert Mayer és Helmholtz, Angliában Joule és Grove, Dániában Golding stb.

Az energia megmaradása és átalakulása törvényének felfedezéséhez vezető tudományos fejlődés forrása elsősorban a gyakorlat volt. A XIX. század első harmadában a különböző iparágakban széles körben alkalmazták a gőzgépet. 1807-ben megkezdtek az első folyami, majd tengeri gőzhajók építését; ezt követően megjelentek a gőzzel működő szárazföldi járművek. 1825-ben építették az első vasutat.

Ez az egész széleskörű és sokoldalú technikai gyakorlat előtérbe állította a gőzgépek hasznos működési együttthatója növelésének problémáját. E feladat megoldásához nemcsak a gőzmozdonyban végbemenő folyamat fizikai oldalát kellett elemezni, hanem fel kellett fedezni azt az általános törvényt is, amelynek értelmében egyik mozgásforma a másikba megy át, és mindenekelőtt a mozgás hőformája átmegy a mozgás mechanikus formájába.

Az energia átalakulása kérdésének általános elméleti oldalát *Robert Mayer* (1814–1878) dolgozta ki. Mayer elméletében az volt a legfontosabb, hogy nemcsak a mozgás mennyiségi megmaradását állapította meg, hanem a mozgásformák minőségi átalakulását is. Ezzel összefüggésben Engels azt írta, hogy a mozgás mennyiségi állandóságának gondolatát már régen kimondták. „A mozgásforma változtatását viszont csak 1842-ben fedezték fel, s ez, nem pedig a mennyiségi állandóság törvénye az, ami új.”* Ennek az új, minőségi mozzanatnak eredményeképpen ki lehetett mutatni a mozgásról alkotott korábbi mechanisztikus elképzelés helytelenségét, és be lehetett bizonyítani, hogy a bonyolultabb mozgásformákat nem lehet egyszerű mechanikus helyváltoztatásra visszavezetni.

Mayer arra a következtetésre jutott, hogy az úgynevezett „erők” és „fluidumok” (hő, elektromosság, mágnesség stb.) nem önálló, egymástól elkülönült „szubsztanciák”, hanem egy és ugyanannak az egységes mozgásnak a különféle formái, amelyek képesek arra, hogy egyik a másikká alakuljon át. Mayer ezzel összefüggésben kidolgozta azt a tézist, hogy „semiféle, anyagtalán anyag sem létezik”.**

Mayer a természeti jelenségeket materialista módon, az okok és okozatok végtelen láncolataként magyarázta. Az ok egy tőle minőségileg különböző, de vele mennyiségileg egyenértékű működést vált ki. Mayer, aki a különböző mozgásfajtákat okoknak nevezte, a következőket írta: „Az okok első tulajdonságának *elpusztíthatatlanságukat* nevezzük... Az okok második lényeges tulajdonsága az a képességük, hogy különböző formát öltsenek. Ha mindkét tulajdonságot együttvéve vesszük figyelembe, ezt

* *Engels*: A természet dialektikája. Id. kiad. 290. old.

** *Mayer*: Az energia megmaradásának és átalakulásának törvénye. Moszkva—Leningrád 1933. 130. old. (oroszul).

mondjuk: az okok (mennyiségileg) *elpusztíthatatlan* és (minőségileg) *átalakulásra képes* objektumok.”*

Az energia átalakulásának elmélete az anyag mozgása mennyiségi és minőségi oldalának egységét és kölcsönös feltételezettségét tükrözte. Az energia megmaradása és átalakulása törvényének matematikai oldalát nagyon részletesen kidolgozta 1847-ben *Hermann Helmholtz*.

Az energia megmaradásának és átalakulásának törvényében világosan kifejeződött az a tény, hogy a természet a mennyiségi változások gyökeres minőségi változásokba való átmenete útján fejlődik. Ez a törvény rendkívül megerősítette a filozófiai materializmust, mert minden természeti jelenséget olyan folyamatnak tekintett, amelyet az egységes anyagi mozgás vált ki, és ez a mozgás éppoly elpusztíthatatlan és létrehozhatatlan, mint az anyag.

Sok fizikus azonban nem értette meg teljes mértékben sem ennek, sem a XIX. század más természettudományos felfedezésének objektív jelentőségét. Nem látták, de nem is láthatták azt aényt, hogy a nagy természettudományos felfedezések voltaképpen az új dialektikus materialista természetfelfogás megalapozását jelentik.

Helmholtz munkáiban például az energiáról szóló tanítás egyoldalúan a mennyiség kérdésére fordította a figyelmet. A mechanisztikus filozófusok nem vették tudomásul a minőségi oldalt (az energia formáinak átalakulását) s mindent kizárólag mennyiségi kérdésekre vezettek vissza (az energia megmaradására). Emellett minden mozgásformát egyszerű mechanikus mozgásra próbáltak visszavezetni.

Engels hangsúlyozta, hogy az energia megmaradásának és átalakulásának törvénye megismerteti a természeti folyamatok közti kapcsolatokat; a törvény megmutatja, hogy „valamennyi, mindenekelőtt a szervezetlen természetben működő úgynevezett erő, a mechanikus erő és kiegészítése, az úgynevezett potenciális energia, a hő, a sugárzás (fény, illetve sugárzó hő), elektromosság, mágnesség, vegyi energia, csak különböző megjelenési formái az egyetemes mozgásnak, melyek meghatározott mértékarányokban átmennek egymásba, úgyhogy az egyiknek meghatározott mennyiségéért, amely eltűnik, megjelenik a másiknak meghatározott mennyisége olyformán, hogy a természet egész mozgása az egyik formából a másikba való átváltozásnak erre a szakadatlan folyamatára korlátozódik”.**

Az energia megmaradásának és átalakulásának törvénye körül kezdettől fogva elkeseredett filozófiai harc dúlt. Az idealista filozófusok (Pfaff és mások), akik az erők semmiből való teremtésének eszméje mellett szálltak sikra, élesen felleptek e törvény ellen. Az energia megmaradásának és átalakulásának törvénye ellen hadakoztak a vitalisták is, akik tagadták e törvény alkalmazhatóságát az élő szervezetekre. Szembe-

* Uo. 76. old.

** *Engels*: L. Feuerbach... Lásd *Marx—Engels*: Válogatott művek. 2. köt. Id. kiad. 385. old.

állították ezzel a törvénnyel a természetfeletti, nem anyagi természetű „életerőről” szóló reakciós tanításukat.

Az energia megmaradásának és átalakulásának törvényét a tények egymás után igazolták; ez felborította az idealizmust a természettudományban, s egyúttal kimutatta a mechanisztikus szemlélet szűk látókörét és tarthatatlanságát. Az új a tudományban, mint mindig, legyőzhetetlen volt, felülkerekedett a régien. Az energiaátalakulás elméletének további fejlődése először a gázok, majd később általában az anyagok molekuláris-kinetikus elméletének kidolgozásához vezetett. „A kinetikus gázelmélet törvényével — írta Engels —, mely szerint a tökéletes gázokban az egyes gázmolekulák mozgási sebességének négyzetei azonos hőmérséklet mellett fordított arányban állanak a molekulasúlyokkal, a hő egyenesen is a közvetlenül ilyenekként mérhető mozgási formák sorába lépett.”*

Az energia megmaradása és átalakulása törvénye előkészítésének és felfedezésének története lehetővé tette, hogy materialista módon magyarázzák a dialektikus logika néhány fontos tételét, s kimutassák, hogy ezek a tételek logikai formákban általánosítják az egész emberi gondolkodás történetét, más szóval bennük kell keresni a tudományos megismerés logikáját. Miként később Engels megállapította, minden megismerés az egyessel kezdődik, vagyis egyes tények megállapításával, közvetlen tapasztalati anyag összegyűjtésével. A továbbiakban ezt az anyagot meghatározott módon feldolgozzák, különleges ismervük szerint osztályozzák, csoportosítják stb. Végül a természeti jelenségek bizonyos köre vizsgálatának eredményeképpen feltárul az általános mozzanata, vagyis a tanulmányozott jelenségek egész adott körét felölelő belső kapcsolat vagy törvény. Hegel az ítéletek és következtetések formáinak osztályozása során egy első pillantásra mesterséges, önkényes konstrukciót épített, amelynek értelmében először az egyes ítélet, utána a különös ítélet, a végén pedig az általános ítélet következik. Ennek az osztályozásnak racionális értelmét később a marxizmus tárta fel, amely az egyes, a különös és az általános fogalmakban éppúgy, mint minden logikai kategóriában, az emberi gondolkodás története általánosításának eredményét látja. Ezt Engels többek között az energia megmaradása és átalakulása törvénye felfedezésének történetén is kimutatta. Az első ítélet, amelyet az emberek ősi technikájuk alapján kimondtak, egyes ítélet volt. Ebben azt az egyes tényt állapították meg, hogy a sűrűlő hőt idéz elő. 1842-ben olyan következtetésre jutottak, amely arról tanúskodott, hogy a természeti jelenségek adott körének megismerése magasabb szintre emelkedett: a hő mechanikai egyenértékének megállapítása során kiderült, hogy az anyag különleges mozgásformája, a mechanikus mozgás, különleges körülmények között egy másik különleges mozgásformává — hővé alakulhat át. Ezt a következtetést a különös ítélet formájában vonták le. Végül 1845-ben Robert Mayer kimondotta az általános ítéletet, amely úgy hangzott, hogy bármely

* Engels: Anti-Dühring. Id. kiad. 13—14. old.

mozgásforma bizonyos körülmények között képes átmenni és szükség-szerűen át is megy bármely más mozgásformába.

Itt a hegeli filozófia ésszerű magvának, a hegeli dialektikának — a természettudománnyal való kapcsolatát látjuk. Ahogyan Hegel dialektikus logikáját előkészítette a tudomány egész előző fejlődése, ugyanúgy ez a dialektikus logika — materialista módon értelmezve, idealista burkától és ferdítéseitől megszabadítva — a természet megismerésének tudományos módszerül szolgálhatott. Engels rámutatott arra, hogy a természettudományok későbbi (Hegel halála után bekövetkező) fejlődése ragyogóan igazolta Hegel dialektikus eszméinek ésszerű tartalmát.

Az energia megmaradása és átalakulása törvényének felfedezésével szorosan összefüggtek Helmholtz-nak és más tudósoknak a fiziológia terén tett későbbi felfedezései.*

A természettudomány fejlődésének egész menete, a materializmus és az idealizmus éles harca a biológiában előkészítette az eszmei és elméleti talaját annak, hogy a XIX. század közepén létrejöhessen a darwinizmus, *Charles Robert Darwin* (1809—1882), a nagy természettudós újító evolúciós tanítása.

Darwin Shrewsburyben (Anglia) orvos-családból született. A középiskola elvégzése után két évig előadásokat hallgatott az edinburgh-i egyetem orvosi karán, majd atyja kívánságára átment a cambridge-i egyetem teológiai fakultására. Darwinnak mint tudós-nak azonban nem az egyetem volt igazi iskolája, hanem a „Beagle” hajón tett ötéves világméköri utazása (1831—1836). Miután erről az utazásáról visszatért, hozzálátott, hogy minden oldalról megvizsgálja a biológiai fajok eredetének problémáját.

A biológiában abban az időben a „teremtő aktus” vallásos-idealista elképzelése és Linné-nek, valamint Cuvier-nek az élő természet, a növény- és állatfajok állandóságáról és változhatatlanságáról szóló tanítása uralkodott. A tudósok nagy többsége annak ellenére, hogy a természettudományokban már óriási tényanyag halmozódott fel, nem vont le következtetést a szerves formák egységes eredetére és törvényszerű fejlődésére. A tudósok zöme makacsul ragaszkodott ahhoz a felfogáshoz, hogy a Földet benépesítő sok százezer biológiai forma mindegyike külön-külön, a többitől teljesen függetlenül jött létre.

Darwin kutatásainak történelmi jelentősége abban áll, hogy kutatásai véget vetettek az idealizmus és metafizika uralmának a biológiai tudományban, és szilárdan megalapozták az élő természet alapjában materialista és dialektikus fejlődéstudományát.

1859. november 24-én jelent meg Darwin műve, „A fajok eredete a természetes kiválasztás útján, vagy a létért való küzdelemben előnyökhöz jutott fajták fennmaradása” [The Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life]. Darwin ebben a művében bebizonyította, hogy a növény- és állatfajok nem állandóak, hanem változékonyak, hogy a ma létező fajok fokozato-

* Ezt a kérdést „A filozófia történeté”-nek III. kötete tárgyalja.

san, természetes úton jöttek létre más, korábban létező fajokból, nem pedig különleges „teremtési aktusok” vagy hirtelen változások eredményeképpen.

„Úgy látszik, igen kiváló szerzőket teljesen kielégít az a felfogás, mely szerint minden faj független teremtés útján keletkezett. Az én véleményem szerint mindazzal, amit azokról a törvényekről tudunk, melyeket a Teremtő az anyagra szabott, jobban összhangban van az a felfogás, mely szerint a föld múlt és jelen lakóinak keletkezését és elmúlását másodrendű okoknak kell tulajdonítanunk, azokhoz hasonlóknak, amelyek az egyén születését és halálát meghatározzák.”*

Darwin következtetéseit minden oldalról alátámasztották a sok évszázados gyakorlati tapasztalatok, amelyeket a mezőgazdaságban, a növénytermesztés és állattenyésztés terén szereztek. E tapasztalatok tanulmányozása megmutatta, hogy a faji jegyekben előforduló véletlen eltérések mesterséges kiválasztása az ugyanahhoz a fajhoz tartozó növényeknél és állatoknál gyakran mélyebbreható és jelentősebb különbségekre vezetett, mint amilyenek egy-egy nemen belül a különböző fajokat elválasztják egymástól. Például a vadon termő levélszegény káposztából a kerti fejeskáposztát termelték ki; a vadon termő répa száraz gyökereiből ugyanilyen módon kitermelték a húsos konyhakerti répa valamennyi ismert fajtáját. Ugyanígy tenyésztették ki a többi kultúrnövényt és háziállatot.

A mesterséges kiválasztás lényege a következő: a növényeken vagy állatokon megfigyelnek valamilyen, az ember számára hasznos sajátosságot, s mindazokat az egyedeket, amelyek ezzel a sajátossággal rendelkeznek, kiválasztják a többi közül, s gondosan megóvják a többivel való keveredéstől. Ennek az elszigetelésnek az eredményeképpen az adott sajátosság fennmarad, egész sor nemzedéken át tartósan megszilárdul, aminek eredményeképpen teljesen kialakult fajták jönnek létre.

Darwin azt is észrevette, hogy abban az időben a véletlen változások mesterséges kiválasztásának legegyszerűbb és legtökéletesebb módja a nem megfelelő vagy kevésbé megfelelő formák eltávolítása és kiirtása volt. Emellett az ember nem maga javította meg közvetlenül a természeti formákat, hanem csak megóvta, összeadta és megszilárdította a számára kedvező véletlenszerű változásokat, amelyek tőle függetlenül keletkeztek a természetben.

Darwin abból a körülményből, hogy a növényeknél és állatoknál a faji ismérvek legkülönbözőbb eltéréseit lehet állandóan tapasztalni, arra a következtetésre jutott, hogy minden élőlény a változékonyság tulajdonságával rendelkezik. Azt a körülményt pedig, hogy a növénytermesztők és állattenyésztők nemcsak kiválaszthatják, hanem megőrizhetik és egy megfelelő irányban felhalmozhatják a számukra kíváncsított változásokat, Darwin az átöröklés tulajdonságával magyarázta, amellyel minden élőlény

* *Darwin*: A fajok eredete a természetes kiválasztás útján, vagy a létért való küzdelemben előnyökhöz jutott fajták fennmaradása. Bp. 1955. 582. old.

rendelkezik, s melynek lényege abban áll, hogy az ivadékok újra termelik a szülőktől kapott formákat.

Darwin tehát megállapította és bebizonyította azt, hogy 1. a biológiai fajok változékonyak; 2. a faji ismérvektől a természetben mutatkozó eltérések örökölhettek; 3. a fajok között folytonosság áll fenn, vagyis a nem egyenlő faji ismérvekkel rendelkező szervezeteknek közös ősei lehetnek.

Darwin a mesterséges kiválasztással való összehasonlítás alapján arra a következtetésre jutott, hogy új fajok természetes feltételek között, emberi beavatkozás nélkül is létrejönnek és megváltoznak kiválasztás eredményeképpen, csak nem mesterségesen, hanem természetes úton.

Darwin megállapította, hogy azoknak a szervezeteknek a száma, amelyek ténylegesen elérik az érettséget, távolról sem felel meg a természet által létrehozott csírák hatalmas számának. Minthogy minden csíra igyekszik kifejlődni, szükségszerűen harc fejlődik ki a létért, különösen ugyanannak a fajnak az egyedei között. Az érettség elérésére, az utódok létrehozására, a szaporodásra azoknak az egyedeknek van a legnagyobb kilátásuk, amelyek, ha csekély mértékben is, de valamilyen, a létért való küzdelem szempontjából előnyös egyéni sajátossággal rendelkeznek. Ezek az egyéni különbségek felhalmozódott öröklődés útján az egyszer vett irányban, mégpedig a kiválasztás irányában erősödnek. Azok a szervezetek viszont, amelyek nem rendelkeznek ilyen sajátosságokkal, könnyebben elpusztulnak a létért való küzdelemben, és lassanként eltűnnek.

A természetes kiválasztódás útján tehát a fajok megváltoznak, az adott életkörülményekhez leginkább alkalmazkodni tudók maradnak életben. Darwin a természetes kiválasztódást nemcsak a szervezetek „szortírozásának”, hanem mindenekelőtt az élő természet fejlődési folyamata tevékeny, alkotó elvének tekintette, amely szükségszerűen a kiválasztás alapjául szolgáló ismérveknek egészen a faji sajátosságok fokáig terjedő erősödéséhez és következésképpen új, tökéletesebb szerves formák létrejöttéhez vezet.

Darwin biológiai felfedezéseivel alátámasztotta és megalapozta a világnak önmagából való materialista és dialektikus magyarázatát.

A fajok természetes kiválasztódás útján való keletkezéséről alkotott szigorúan determinista elméletével Darwin bebizonyította a teleológia tarthatatlanságát. Ő volt az első, aki tudományosan, materialista módon magyarázta meg a szerves világ felépítése célszerűségének természetes okait, amely gyökeres eltérést idéz elő az élő testek és az élettelen természet teste között, s oly bámulatosan nyilvánul meg a szervezetek felépítésében s az életkörülményekhez való alkalmazkodásukban (hozzáilleszkedésükben). Darwin meggyőzően kimutatta, hogy a szervezeteknek az élő természetben megfigyelhető célszerű alkalmazkodása a környezeti feltételekhez, a szervezet felépítésének, működésének és valamennyi szervének a környező feltételekkel való összhangja a szervezetre hasznos változások természetes kiválasztódásának eredménye. Ha a szervezetben olyan változások jönnek létre, amelyek elősegítik életbenmaradását és fejlődését az adott környezeti

feltételek között, az ilyen szervezetek száma növekszik, ezek a szervezetek szaporodnak. Azok a változások viszont, amelyek az adott feltételek között károsan hatnak a szervezetre, nemcsak hogy nem segítik elő az ilyen szervezetek szaporodását, hanem ellenkezőleg, számuk csökkenését idézik elő. Ez a magyarázata annak, hogy természetes körülmények között a szervezetek szakadatlanul tökéletesednek, hogy új, a létfeltételekhez jobban alkalmazkodó fajok jelennek meg.

Ebből a nézőpontból a szervezetek felépítése nem általában, nem bármilyen körülmények között célszerű, hanem csak az adott, teljesen meghatározott környezeti feltételek között. Ennélfogva a szervezetek felépítésének és működésének nem abszolút, hanem csak viszonylagos célszerűségéről beszélhetünk.

A darwini fejlődésmélet betetőzése az ember származása biológiai törvényszerűségeinek megállapítása. A nagy tudós bebizonyította, hogy az ember a mai emberszabású majmokkal közös őseiktől származik.

Darwin tehát bebizonyította, hogy az egész mai élő természet, valamennyi biológiai faj, beleértve az embert is, sok millió éves fokozatos törvényszerű fejlődési folyamat eredménye. Ezzel súlyos csapást mért a metafizikára és erősen befolyásolta a dialektikus természetfelfogás kidolgozását.

A marxizmus—leninizmus klasszikusai igen nagyra becsülték a darwini fejlődésméletet, s tudományos, történeti, valamint filozófiai és elméleti szempontból óriási jelentőséget tulajdonítottak neki.

Marx „A fajok eredete” című művet minden fogyatékosága ellenére különösen nagy jelentőségűnek tartotta, mert Darwin halálos csapást mért vele a természettudomány területén a teleológiára.

„Ez az elmélet — írta Engels Darwin elméletéről — ha részleteiben még jócskán változni fog is, nagyjában és egészében máris teljesen kielégítő módon oldja meg a kérdést. A szerves lények fejlődésének sorát a kevés egyszerűtől a mind sokfélebbekig és bonyolultabbakig, amelyeket ma magunk előtt látunk, és fel egész az emberig, nagy alapvonásokban kimutatták; ez nemcsak a természet szerves termékei adott állományának megértését tette lehetővé, hanem megadta az alapot az emberi szellem előtörténetéhez, ahhoz, hogy az emberi szellem kifejlődésének különböző fokait nyomon követhessük a legalacsonyabb szervezetek egyszerű, minden szerkezetet nélkülöző, de ingerekre érzékeny protoplazmájától a gondolkodó emberi agyig. E nélkül az előtörténet nélkül pedig a gondolkodó emberi agy létezése csoda marad.”*

„Darwin — írta Lenin — véget vetett annak a felfogásnak, hogy az állat- és növényfajokat mi sem köti össze egymással, véletlenül keletkeztek, isten alkotásai és változhatatlanok, s elsőnek fektette a biológiát teljesen tudományos alapokra annak megállapításával, hogy a fajok változékonyak és folytonosság áll fenn közöttük...”**

* Engels: A természet dialektikája. Id. kiad. 208—209. old.

** Lenin: Kik azok a „népbarátok”? ...? Lásd Lenin Művei. 1. köt. Bp. 1951. 139. old.

Darwin evolúciós elméletének filozófiai jelentősége abban áll, hogy az élő természet megismerésében elősegítette a materializmus győzelmét az idealizmus felett, a természet objektív dialektikájának meggyőző természettudományos bizonyítékát adta, és lényegesen elősegítette azt a folyamatot, amely a természettudományt a természet materialista és dialektikus megismerésének rendszerévé változtatja.

Darwin világnézetét tekintve természettörténeti materialista volt, aki meg volt győződve a külvilág objektív létezéséről, amelyet tudatunk tükröz. Az élő természet darwini fejlődéselméletének materialista magva a filozófiai idealizmus és a vallás egyetlen irányzatával vagy árnyalatával sem egyeztethető össze.

Darwin tanítása objektíve megcáfolta a metafizikát, az idealizmust és azt a vallásos dogmát, amely szerint a világot és a világot benépesítő valamennyi élőlényt, beleértve az embert, isten teremtette. A nagy tudós ellen megindult a hajsza. Nemcsak a Wilberforce püspökhöz hasonló klerikálisok üldözték és vetették meg, hanem még tanítói is elfordultak tőle. Amikor egyik tanárának, Sedgwick professzornak elküldte „Az ember származása és az ivari kiválás” [The Descent of Man and the Selection in Relation to Sex] című művét, amelyben kifejtette elméletét arról, hogy az ember majomhoz hasonló őstől származik, Sedgwick felháborodva küldte vissza a könyvet, és kijelentette, hogy mélységesen sértik az efféle eszmék. Darwin németországi ellenfelei tekintélyének aláásása céljából egy ólomérmet verettek a tudós sértő karikatúrájával. A darwinizmus ellenségei a párizsi Tudományos Akadémián két ízben is megghiúsították, hogy Darwint az Akadémia tiszteletbeli tagjává válasszák.

A hivatalos burzsoá társadalom minden lehetőt megtett, hogy alássa Darwin tekintélyét és leszámoljon tanításaival.

Darwin világnézetének erős, haladó oldalai mellett néhány gyenge oldala is volt.

Nem akart nyílt összeütközésbe kerülni az uralkodó burzsoá „közvéleménnyel”; számolt a materializmus és az ateizmus elleni reakciós kispolgári előítélettel, és ezért néha „agnosztikusnak” nevezte magát, holott valójában elismerte a világ és törvényszerűségei korlátlan megismerhetőségét.

A polgári korlátozottság bizonyos vonásai mutatkoznak az evolúció eszméje darwini megfogalmazásában is. Darwin például kritikátlanul átvette a túlnépesedés reakciós, áltudományos malthusi sémáját, és átvitte az élő természetre. A nagy biológus e melléfogását bírálta Marx és Engels, Oroszországban pedig Csernisevskij, Mecsnyikov és sok más haladó gondolkodású tudós is.

Darwin elméletének egy másik fogyatékosága abban állt, hogy bizonyos fokig egyoldalúan értelmezte az élő természet fejlődési folyamatának törvényszerűségeit, az egyik minőségből (a régi fajból) a másik minőségbe (az új fajba) való átmenetet. Természetes kiválasztódási elméletével objektíve, tudományosan megalapozta és bebizonyította azt a tényt, hogy az élő természet fejlődési folyamatában fokozatosan új fajok alakulnak ki,

amelyek minőségileg különböznek az őket létrehozó régi fajoktól, s ugyanakkor folytonossági kapcsolat fűzi őket a régi fajokhoz. Ily módon gyökerében ásta alá Cuvier-nek a fajok keletkezésére vonatkozó vallásos-idealista, a teremtetést előfeltételező „elméletét”, a semmi által elő nem idézett és a megelőző fejlődés által meg nem magyarázott hirtelen robbanásaival (kataklizmáival) egyetemben. Darwin azonban nemcsak saját kiválasztási elméletét állította szembe ezzel a reakciós elmélettel, hanem egy régi aförizmát is: „natura non facit saltus” (a természet nem csinál ugrásokat), és ez nyilván ellentmond a fajok természetes kiválasztódás útján való keletkezésére vonatkozó elmélet objektív értelmének és tartalmának.

Darwin megállapította, hogy az élő természetben általában nincsenek éles, hirtelen változások, hogy minőségi változások természetes körülmények között fokozatosan és lassan következnek be. Minthogy pedig abban az időben „ugráson” a Cuvier értelmezésében vett „katasztrófát”, „robbanást” értették, vagyis hirtelen, váratlan, sőt önkényes ugrásokat, Darwin azt az alaptalan következtetést vonta le mindebből, hogy a természet általában nem csinál ugrásokat. Ebben Darwin spontán dialektikájának bizonyos következetlensége mutatkozott meg.

Darwin nagy figyelmet fordított a biológiai fajok kérdésének megvilágítására. A reális objektív valóságból kiindulva felismerte, hogy a fajok, eredetük közös volta és kétségtelen folytonosságuk ellenére, egyáltalán nem jelentik a formák rendetlen összevisszaságát, amelyben az egyes biológiai fajok közti minden megkülönböztető vonás eltűnik. A fajok éppen ellenkezőleg, a szerves anyagok „létrájának” nyilvánvalóan megkülönböztethető, élesen elkülönülő fokai, az élő természet egységes bonyolult láncának mintegy széttört szemei, meghatározott választvonalak, melyek között a különbségek nemcsak mennyiségi, hanem minőségi jellegűek is. S ez a fajokról alkotott, a valóságnak megfelelő elképzelés teljes összhangban áll a fajok természetes kiválasztódás útján történő létrejöttének elméletével éppúgy, mint az egyik minőségből (fajból) a másik minőségbe (fajba) való átmenet fokozatosságának tudományos, dialektikus felfogásával. Darwin azonban olykor azt is állítja, hogy a fajok és válfajok nem objektív realitások, hanem csupán elvont fogalmak, amelyeket az osztályozás és a tudományos kutatás megkönnyítésére találtak ki.

Ezek az állítások nyilvánvalóan nincsenek összhangban Darwin tanításának objektív tartalmával, amely a természetben reálisan létező biológiai fajokkal foglalkozik.

Darwin fejlődésemellete, történelmi korlátozottsága ellenére, egészében haladó, progresszív tanítás volt annak idején és az marad a jelenben is. Ez a magyarázata annak, hogy Darwin nevét és tanítását mind a mai napig gyűlöli minden reakciós, a haladás minden ellensége.

Amióta Darwin tanítása megszületett és széles körben elterjedt, a biológiában nemcsak hogy nem szűnt meg a harc a Linné — Cuvier idealista irányzat és a Lamarck — Darwin materialista irányzat között, hanem még szélesebb alapokon és még élesebb formák között folyik. Darwin tanítását különösen ellenségesen fogadták hazájában, Angliában és az Egyesült

Államokban, ahol sok államban még ma is vannak olyan törvények, amelyek tiltják Darwin tanainak tanítását az iskolákban.

A XIX. század első fele és közepe nagy természettudományos felfedezéseinek objektív jelentősége, függetlenül szerzőik társadalmi-politikai és filozófiai-elméleti nézeteinek sajátosságaitól, abban állott, hogy ezek a felfedezések feltárták a természeti jelenségek egyetemes kapcsolatát, és bebizonyították, hogy az élő és élettelen természetben a mozgásban levő anyag különféle formáinak fejlődése és átalakulása megy végbe.

A kor természettudatói azonban nem tudták levonni azokat a filozófiai és elméleti következtetéseket, amelyek szükségszerűen adódtak saját természettudományos felfedezéseikből. Egyes tudósok nem értették, mások nem akarták megérteni, hogy ezek a felfedezések feltárták a természet dialektikáját. A XIX. század eleje és közepe természetbúvárainak zöme spontán materialista volt, de gyakran hajlottak a metafizika, a mechanisztikus felfogás felé, sőt megtörtént, hogy az idealizmus és agnoszticizmus álláspontjára tévedtek.

A XIX. század eleje és közepe természettudományának értékelésében világosan megmutatkozik a különbség a materializmust alátámasztó és a természeti jelenségek dialektikáját feltáró természettudományos felfedezések objektív tartalma és maguknak a tudósoknak szubjektív nézetei között, akik gyakran megkísérelték, hogy ezeket a felfedezéseket a metafizika, sőt olykor az idealizmus szellemében értelmezzék.

Az ellentmondás, amely a természettudományos felfedezések objektív tartalma és a természettudósok által adott szubjektív értelmezésük között fennállt, nemcsak azzal magyarázható, hogy az idealizmus és a régi metafizikus gondolkodási módszer erősen megvetette a lábát, hanem mindenekelőtt az akkori társadalmi helyzettel. A burzsoázia és a proletariátus egyre éleződő osztályharcának körülményei között ezeket az elavult nézeteket felszínen tartották a kizsákmányoló osztályok érdekei és megrögzítette a hivatalos burzsoá filozófia. Ezért fejlődött az akkori idők természet-tudománya rendkívül ellentmondásos, kanyargós és olykor tévelygő úton.

A XIX. század eleje és közepe természettudományos fejlődésének ellentmondásos voltát fejezte ki az a tény, hogy maguk a természetkutatók nemcsak hogy nem voltak képesek megérteni felfedezéseik dialektikus materialista tartalmát, hanem ellenkezőleg, megkísérelték, hogy felfedezéseiket beleszorítsák annak az elavult metafizikus módszernek kereteibe, amelyre ezek a felfedezések a valóságban súlyos csapást mértek. A burzsoázianak és ideológusainak ez a reakciós irányzata rendkívül megerősödött az 1848-as forradalom után.

Sok természettudós „nyugodt” evolúciós szellemben magyarázta felfedezését és arra törekedett, hogy lehetőség szerint „megszabadítsa” a burzsoázia számára veszélyes forradalmi, dialektikus következtetésektől. Ez a körülmény is hozzájárult ahhoz, hogy a XIX. század közepén nagy erővel terjedt el a természettudósok között a mechanisztikus szemlélet, valamint az agnoszticizmus, a spiritualizmus és más idealista tanítások.

Objektív tartalmukat tekintve a XIX. század közepének nagy természettudományos felfedezései az új dialektikus materialista módszer és világnézet természettudományos alapjául szolgálhattak. Ahhoz azonban, hogy ilyen alappá válhassanak, óriási munkát kellett kifejteni valóságos tartalmuk feltárása és az idealista értelmezéstől, a metafizikus torzításoktól, a mechanizmustól és a vulgáris evolucionizmustól való megszabadításuk érdekében. A tudomány és az egész korabeli természettudomány élvimányainak tudományos dialektikus materialista általánosítása a marxizmus megalapítóinak nevéhez fűződik, akik elsőként tárták fel a XIX. század természettudományos felfedezéseinek valódi filozófiai jelentőségét.

* * *

A XVIII. század végi francia polgári forradalom győzelme és a tőkés rend megszilárdulása után a nyugat-európai országokban a filozófia és a szociológia, valamint a természettudomány bonyolult és ellentmondásos úton fejlődött.

Ezeknek az országoknak filozófiai és szociológiai gondolkodásában mélységes ellentmondások jutottak felszínre, amelyek a kor tőkés társadalmának kiéleződő ellentmondásait tükrözték. A társadalom gazdasági fejlődését akadályozó régi termelési viszonyoknak új, polgári viszonyokkal való felváltása és a burzsoázia politikai győzelme egyfelől arra vezettek, hogy a burzsoázia rohamléptekkel tudta fejleszteni a tőkés termelést, elsősorban a nagyipart s ezzel kapcsolatban a természettudományt, másfelől azt eredményezték, hogy a burzsoázia, amely a politikában és az ideológiában konzervatív, sőt gyakran kifejezetten reakcióssá vált, szakított összes korábbi progresszív filozófiai hagyományával — a materializmussal (Franciaországban és Angliában) és a dialektikával (Németországban). A polgári filozófia és különösen a szociológia uralkodó irányzatai, amelyek a filozófiában a reakciós ideológia, az idealizmus és az eklekticizmus mellett foglaltak állást, a kapitalizmus apologiájává váltak. Eltérés mutatkozott a természettudomány fokozódó fellendülése és a kapitalista országok uralkodó filozófiájának fokozódó hanyatlása között. Az elméleti gondolkodás fejlődésének mélységesen ellentmondásos jellege nyilvánult meg ebben a győzelemre jutott és megszilárdult kapitalizmus körülményei között. A burzsoáziának életérdeke volt a természettudományok gyors fejlődése. A nyugat-európai országokban a XIX. század elején és közepén a természettudomány haladása szorosan egybefonódott a fejlődő anyagi termelés érdekeivel, s a technikai haladás szükségleteitől függött. Például az energia megmaradása és átalakulása törvényének felfedezését, akárcsak a termodinamika létrejöttét, végső soron a technika szükségletei, a gőzerő kihasználásában és többek között a gőzgépek hasznos működési együtthatója növelésében való gyakorlati érdekelttség segítette elő. Az egész kémiai atomizmus kezdetben a kémiai termelés ellenőrzése és az ésszerű kémiai technológiai módszerek kidolgozása követelményének, később pedig a szerves anyagok mesterséges létrehozása követelményének köszönhetette fejlődését. Darwin biológiai tanítása a növény-

termesztők és állattenyésztők mezőgazdasági gyakorlatának elméleti általánosításával volt kapcsolatban. A XIX. század elején és közepén az európai országokban a természettudomány története azt mutatja, hogy az egyes országokban a természettudományos felfedezések specifikus konkrét történelmi körülmények között jöttek létre, és nagymértékben függtek az adott ország társadalmi és történelmi helyzetétől, technikai és gazdasági körülményeitől; ugyanakkor a tudomány haladása és következésképpen a természettudomány filozófiai problémáinak felmerülése és megoldása számára is igen nagy jelentőségűek voltak a különböző európai országok tudósai és gondolkodói közötti szoros tudományos elméleti, *eszmei* kapcsolatok, amelyeket elsősorban az akkori nyugat-európai tőkés országok társadalmi és gazdasági életének közössége teremtett meg. A XIX. század első felének és a század közepének körülményei között a természettudomány előrehaladása csak a természet dialektikájának spontán feltárása és a régi metafizikus természetfelfogás lerombolása útján mehetett végbe.

A filozófia azonban, amely arra hivatott, hogy segítséget nyújtson a természetkutatóknak a felmerülő elméleti kérdések megoldásában, a XIX. század elején képtelennek bizonyult erre, mivel a burzsoázia a korábbi haladó klasszikus tanításokat a régi idealista és metafizikus rendszerek ócska hulladékainak kotyvalékával váltotta fel. A XIX. század első felének és közepének burzsoá filozófiája nem volt képes sem arra, hogy kidolgozza a természettudomány újabb színvonalának megfelelő új tudományos kutató módszereket, sem pedig arra, hogy egy tudományos ismeretelmélet megalkotásával nyújtson segítséget a természetkutatóknak.

A XIX. század első felében Angliára és Franciaországra ugyanaz vonatkozik, amit Engels állapított meg Németországban, a XIX. század derekán: a tudomány, miután behatolt a gyakorlat területére, s egyfelől a nagyiparnak és a spekulációnak, másfelől annak a hatalmas fellendülésnek vetette meg az alapját, amely azóta is tart Németország természet-tudományában — ez a tudomány határozottan háttal fordított a klasszikus német filozófiának.

Miközben a természettudomány a XIX. század első felében és a század közepén ontotta eredményeit, az elméleti gondolkodás haladó tendenciát mutatott Angliában a klasszikus politikai gazdaságtan fejlődésében, Franciaországban, Angliában és Németországban a kritikai utópikus szocializmus tanításaiban.

Míg Anglia és Franciaország hivatalossá vált burzsoá filozófiája és szociológiája már a XIX. század első felében teljes hanyatlásnak indult, haladó filozófiai eszmék születtek a német klasszikus filozófiában, különösen Hegel dialektikájában és Feuerbach materializmusában, és élenjáró szociológiai eszméket terjesztett az angol klasszikus politikai gazdaságtan és a kritikai utópikus szocializmus (Saint-Simon, Fourier, Owen).

A XIX. század első felének e haladó filozófiai és szociológiai eszméit a különböző európai országok gondolkodói egymástól függetlenül fejlesztették. Ezek a gondolkodók azonban különböző oldalait ragadták meg az új, valóban tudományos világnézetnek, amelyben egybe kellett olvadnia

a materializmusnak és a dialektikának, a filozófiai tanításnak és a szociológiának. Ilyen átfogó tanítás volt a marxizmus. Ennek az egységes tanításnak, amely szervesen egybekapcsolta a dialektikus és történelmi materializmust, a proletár politikai gazdaságtant és a tudományos szocializmust, a XVIII. század haladó filozófiai és szociológiai tanítása volt az elméleti forrása. Lenin erről a következőket írta: „Marx tanítása mindenható erejű, mert igaz. Teljes és következetes tanítás ez, amely az embereknek egységes világnézetet ad, olyat, mely semmilyen babonával, semmilyen reakcióval, a burzsoá elnyomás semmilyen védelmezésével nem egyeztethető össze. Jogos örököse a legnagyobb értékeknek, melyeket az emberiség a XIX. század folyamán alkotott: a német filozófiának, az angol politikai gazdaságtannak, a francia szocializmusnak.”*

* *Lenin*: A marxizmus három forrása és három alkotórésze. Lásd *Lenin Művei*. 19. köt. Bp. 1955. 3—4. old.

**A FILOZÓFIA FEJLŐDÉSE OROSZORSZÁGBAN
A JOBBÁGYRENDSZER VÁLSÁGA
ÉS A KAPITALIZMUSRA VALÓ ÁTTÉRÉS IDŐSZAKÁBAN
(1825-TŐL A XIX. SZÁZAD HATVANAS ÉVEINEK ELEJÉIG).
AZ OROSZ FORRADALMI DEMOKRÁCIA „MATERIALISTA
FILOZÓFIÁJA**

Oroszországban a XIX. század első negyedében és az ötvenes években a filozófia fejlődésének társadalmi és gazdasági előfeltételei a feudalizmus bomlásának és a kapitalizmus kibontakozásának folyamatában alakultak ki. Ebben az időszakban a feudális viszonyok bomlása szemmelláthatóan meggyorsult, az ország gazdasági életének új, tőkés vonásai pedig megerősödtek és határozottabb formában jelentkeztek.

A XIX. század második negyedében a mezőgazdaságot a parasztok földtől való megfosztásának folyamata jellemezte; a földesurak az urasági szántóföldeket a paraszti földek rovására kiterjesztették, így próbálták növelni birtokaik árutermelését. A parasztok egy részét dézsma fizetésére kötelezték és növelték a pénzbeli szolgáltatás mennyiségét, ami a parasztokat arra készítette, hogy másutt nézzenek „mellékkereset” után. Mindez meggyorsította a mezőgazdaságban a hűbéri viszonyok széthullását.

Új jelenségek mutatkoztak ebben az időben az ipar fejlődésében is: a kétkézi munkát mindinkább kiszorította a gépi technika, széles körben alkalmazták a bér munkát.

A hűbériség azonban természetes gazdaságával és a jobbágyok röghöz-kötöttségével akadályozta az ipar fejlődését. A feudális Oroszország technikai és gazdasági tekintetben mindinkább elmaradt az iparilag fejlett nyugat-európai kapitalista országok mögött.

A termelési viszonyok egyre kevésbé feleltek meg a termelőerők jellegének, s a XIX. század második negyedében a hűbéri jobbágytartó gazdasági rendszer mélységes válság szakaszába lépett.

Az ország gazdasági életében végbement átalakulásoknak megfelelően, megváltozott a tőkés útra áttérő társadalom osztályösszetétele. A jobbágy-munka alacsony termelékenységé következtében erősen „megcsappantak” a földesúri gazdaságok egy részének bevételei. A fokozódó hűbéri kizsákmányolás súlyosbította a parasztság helyzetét. Megkezdődött a parasztság belső rétegződése, a kulákság kialakulása. A városokban számottevően növekedett a burzsoázia, különösen a kereskedő réteg, amely főképpen a megváltás útján szabaddá vált módos paraszti rétegekből nyert utánpótlást. Évről évre nőtt a gyári termelésben állandó jelleggel foglalkoztatott bér munkások száma. Kialakulóban volt a raznocsinyec (nem nemesi származású) értelmiség.

Tekintettel a földesúri gazdaságok hanyatlására, a jobbágymunka előnytelen voltára és a parasztok egyre erőteljesebbé váló harcára, a földbirtokosok egy része megbarátkozott a hűbériség felszámolásának és a mezőgazdasági bér munkára való áttérésnek a gondolatával. A feudális rendszer kezdődő válsága tehát megteremtette a talajt ahhoz, hogy földbirtokosi körökben megszülessék a liberalizmus. Míg a földesurak zöme minden úton-módon igyekezett fenntartani a jobbágyrendszert, a liberális eszméket valló földbirtokosok lehetségesnek tartották a jobbágyrendszer eltörlését, ami távolról sem jelentette számukra a földesúri földbirtoklás és az önkényuralmi, földesúri monarchia megszüntetését.

A polgárság érdekelve volt a hűbériség eltörlésében, de a kapitalizmus oroszországi fejlődésének sajátosságai következtében nem vált forradalmi erővé. A nagyrészt kereskedőkből álló oroszországi polgárság, amely gazdaságilag gyenge, politikailag pedig gyáva volt, és a feudális bázis szükségleteit elégítette ki, ragaszkodott az önkényuralomhoz, amely számára előnyös protekcionista politikát folytatott és számos kiváltságot biztosított. A burzsoázia, amelynek szeme láttára bontakozott ki a nyugati munkásmozgalom, támogatta a cárizmust, benne látta azt az erőt, amely képes arra, hogy az oroszországi dolgozók forradalmi mozgalmának minden megnyilvánulását elfojtsa.

Oroszországban a XIX. század második negyedében a parasztság volt az a forradalmi osztály, amelynek létérdeke fűződött a hűbéri-jobbágyi termelési viszonyok megdöntéséhez, a földesúri földbirtoklás megszüntetéséhez. Ebben az időben, különösen a harmincas évek végétől, erősödött a parasztság spontán hűbériségellenes mozgalma. 1826-tól 1854-ig 712 paraszti megmozdulásról tudunk.

A parasztok zavargásainak növekedésével egy időben egyre gyakoribbakká váltak a zavargások a hűbéri és kincstári manufaktúrák munkásai körében; katona- és matrózfelkelések törtek ki.

Egyre szélesebb arányokban bontakozott ki Oroszország elnyomott nemzetiségeinek felszabadító mozgalma. A XIX. század harmincas és negyvenes éveiben zavargások és felkelések törtek ki Ukrajnában, Belorussziában, Lengyelországban és a Balti-tenger mellékén.

A parasztság spontán mozgalmainak hatására a raznocsinyec értelmiség között és a nemesség haladó köreiben érlelődött a jobbágyrendszerellenes hangulat, sok esetben pedig forradalmi törekvések bontakoztak ki. Oroszország haladó embereire forradalmasító hatással volt az 1830. évi franciaországi forradalom, az angliai chartista mozgalom és különösen az 1848–1849. évi franciaországi, németországi, olaszországi, ausztriai és magyarországi forradalom. A mindinkább erősödő antifeudális mozgalom közvetlenül veszélyeztette a hűbéri rendszer további létét. A XIX. század második negyedében azonban még nem alakult ki forradalmi helyzet Oroszországban. A parasztmozgalmak még nem rendítették meg alapjaiban a jobbágyrendszer „pilléreit”. Nem következett még be a „felső körök válsága” sem, a földesurak túlnyomó többsége bízott a feudalizmus szilárdságában.

Az alatt a mintegy negyven év alatt, amely a dekabristák 1825. évi felkelésétől a jobbágyrendszer hanyatlásáig és a hatvanas évek elején a kapitalizmusra való áttérésig eltelt, lényegesen megváltoztak az orosz társadalmi gondolkodásnak s ezen belül a filozófia fejlődésének társadalmi-történeti és eszmei-elméleti előfeltételei. Egészében azonban a filozófia és az egész társadalmi gondolkodás fejlődésének alapja a jobbágyrendszer egyre elmélyülőbb válsága és a parasztok élesedő hűbériséggellenes harca volt.

Oroszországban, a XIX. század harmincas és negyvenes éveiben a társadalmi, politikai és filozófiai gondolkodás fő irányzatai az orosz társadalom növekvő ellentmondásait és osztályharcát tükrözték. A feudális földesurak ideológusai igyekeztek „elméletileg” megalapozni az önkényuralmi jobbágyrendszer megingathatatlanságát, bebizonyítani, hogy Oroszországban a forradalom lehetetlen, és megakadályozni a forradalmi eszmék terjedését. Ezt a célt szolgálta a „hivatalos népiesség” reakciós ideológiája, amely a harmincas években született, és alapelveként „a pravoszlávság, az önkényuralom és a népiesség védelmét” hangoztatta. Ebben a formulában a „népiesség” fogalma velejéig hamis volt, az a hazug elképzelés állt mögötte, hogy az orosz nép békés, vallásos, a cárt és a földesurakat híven szolgáló nép. Ezt a formulát, amelyet Uvarov közoktatásügyi miniszter hozott forgalomba, átvették a „tudós” hűbérurak, elsősorban Sz. P. Sevirjov és M. P. Pogogyin professzorok.

A „hivatalos népiesség” ideológusai erőnek erejével igyekeztek bebizonyítani, hogy az orosz „életfelfogás” merőben más, mint a nyugat-európai népek „életfelfogása”, s ezért Oroszországban nincsen talaja a forradalomnak, a forradalmi eszméket kívülről importálják az országba. Ebből a célból Pogogyin és más „hűséges” történészek egy reakciós szociológiai felfogást dolgoztak ki, amelynek sarkköve az volt, hogy Oroszországban a történelmi folyamat merőben más, mint a nyugat-európai történelmi folyamat, mert Oroszországban nincsen „belső harc”, vagyis osztályharc.

A „hivatalos népiesség” képviselői az önkényuralmat az államhatalom legjobb formájának igyekeztek feltüntetni. Durván elferdítették a tömegek igazi történelmi szerepét, az orosz népet passzívnak, tehetetlennek, vallásosnak festették, amely alázatosan szolgálja „urait”.

Filozófiájukban a „hivatalos népiesség” képviselői éles harcot indítottak a materializmus és az ateizmus ellen, és a materialista elméletekkel szembeállították a pravoszláv hittételeken alapuló „keresztény” filozófiát.

A reakciós cári kormány és a földesúri reakciósook, a „hivatalos népiesség” ideológusai, valamennyi rend „egységének és békéjének”, egy oroszországi forradalom lehetetlenségének stb. hazug eszméit terjesztették és népszerűsítették a sajtóban, a tanintézetekben és a többi ideológiai intézményben.

A „hivatalos népiesség” ideológusai ellenségei voltak a dialektikának: a dialektika forradalmi jelentőségét kétségtelenné tették számukra azok

a következtetések, amelyeket belőle Belinszkij és Herzen, a forradalmi vezetők levontak. Sevirjov azt írta, hogy az ellentétek harcáról szóló tanítást nem támasztja alá az élet. „A harcnak ez a legújabb filozófiában elismert és a természetre, az emberre, valamint az államra helytelenül alkalmazott elve teljesen ellenkező a keresztény filozófia elveivel”, és ezért — figyelmeztet Sevirjov —, aki ezt az elvet védelmezi, az „valami rendkívül veszélyes dologért harcol”.*

A „hivatalos népiesség” ideológiája a földesurak és az arisztokraták válasza volt az oroszországi felszabadító mozgalomra, a nyugat-európai forradalmi eseményekre, a materializmusra és az ateizmusra.

A földesurak konzervatív ideológiájának sajátos válfaja volt az úgynevezett szlavofil irányzat, amely a harmincas évek végén és a negyvenes évek elején alakult ki, és több kérdésben egyezett a „hivatalos népiesség” ideológiájával. Legismertebb képviselői: K. Sz. Akszakov, I. Sz. Akszakov, I. V. Kirejevskij, P. V. Kirejevskij, A. Sz. Homjakov, J. F. Szamarin és A. I. Koseljov.

A szlavofilek a reakciós hűbéruraktól eltérően olykor liberális eszméket is hangoztattak, bírálták a hűbériséget és a cári kormányt. Ez azonban félenk kritika volt, s csak szlavofil „szalonokban” hangzott el. A szlavofilek, akiktől nem volt idegen az a gondolat, hogy a parasztságnak a földbirtokosoktól való jobbágyi függősége megszűnhet, a földesúri földbirtoklás fenntartása mellett szálltak síkra. Miközben bírálták Miklós cár bürokratikus rendszerének egyes oldalait, többek között a külföldiek túlsúlyát az államapparátusban, a monarchista rendet védelmezték.

A történelmi és szociológiai kérdéseket illetően a szlavofilek azt tekintették az orosz történelmi fejlődés sajátosságának, hogy nincsen harc és ellentmondás a rendek között. Ebből az általuk kiagyalt történelmi „sajátosságból” vonták le azt a következtetést, hogy Oroszországban nem lehetségesek „fordulatok”, vagyis forradalmak. A szlavofilek idealizálták a feudális viszonyokat és a földközösséget, igyekeztek bebizonyítani, hogy Oroszországban nincs személyi földtulajdon, megkísérelték, hogy patriarchális jelleget kölcsönözzenek a földesurak és a parasztok közti viszonynak.

A szlavofilek filozófiai nézeteikben idealisták voltak. Azt a misztikus tanítást hirdették, hogy minden ismeret alapja és kezdete az „isteni kinyilatkoztatás”, úgy vélték, hogy az igazi filozófiának „keresztény” filozófiának kell lennie, elszántan támadták a filozófiai materializmust és az ateizmust. Ugyanakkor azt állították, hogy a filozófiának „gondolatközvetítőnek” kell lennie a tudomány és a vallás között, hogy az értelemnek „önként” alá kell rendelnie magát a hitnek.

I. V. Kirejevskij azt állította, hogy csak az a filozófia igazi filozófia, amely az „egyházatyák” tanításából indul ki, s egyúttal megfelel a „tudomány mai állásának és ... a mai ész követelményeinek és kérdéseinek”.

* „Moszkvityanyin”. 1841. 3. sz. II. rész. 193. old.

Az ilyen filozófiának, Kirejevskij szerint, meg kell szüntetnie „az ész és a hit, a belső meggyőződés és a külső élet közti fájdalmas ellentmondást”.*

Ennek a „keresztényi” filozófiának az az értelme, hogy Kirejevskij szavaival szólva „összeegyeztesse a hitet az ésszel, betöltse azt az űrt, amely kettéválasztja az egyesítést követelő két világot, megerősítse az emberi észben a lelki igazságot úgy, hogy annak a természeti igazság fölötti uralma nyilvánvalóvá váljék, a lelki igazsághoz való helyes viszonya által felemelje a természeti igazságot, és végül mindkét igazságot egy eleven gondolattá kösse össze”.** Kirejevskijnél, akárcsak a többi szlavofilnél, lényegében arról volt szó, hogy a „természeti igazságot”, vagyis a tudományt alá kell rendelni a „lelki igazságnak”, vagyis a vallásnak, korlátozni kell az értelmet a hit felmagasztalása érdekében.

Amikor a szlavofilek alárendelték az értelmet a hitnek, a racionalizmus ellen, többek között a XVIII. század vége és a XIX. század eleje német filozófiájának idealista racionalizmusa ellen léptek fel. Ugyanakkor a szlavofil irányzat számos teoretikusa elfogadta Schelling és Hegel idealista kiinduló tételeit. Kirejevskij például azt állította, hogy Hegel és Schelling idealista rendszere lényegében nem mond ellent az egyházatyák „tanításának”, hogy a német idealista filozófusok „hibájául” csak racionalizmusuk róható fel. A szlavofilek rokonszenveztek Schelling reakciós misztikus „kinyilatkoztatás-filozófiájával”, s csupán azon sajnálkoztak, hogy Schelling nem a pravoszlavizmushoz, hanem a mitológiához fordult.

A szlavofil misztikusok, akik Hegelt jobbról, racionalizmusa miatt bírálták, azt állították, hogy az ember nem képes megismerni az igazságot a tudomány segítségével, mert az igazság megismerése az egyház dolga. „A tudatlanság — írta a szlavofil A. Sz. Homjakov — elkerülhetetlen osztályrésze minden egyénnek külön-külön, akárcsak a bűn... A teljes tudást, éppúgy mint a makulátlan szentéletűséget, csak az egyház tagjai összességének egysége vallhatja magáénak.”***

A szlavofilek a filozófia terén a materializmust tekintették fő ellenfelüknek. Homjakov felfogása szerint a gondolkodás nem lehet „anyagi folyamat eredménye”,**** a gondolkodás független, önálló elv. Homjakov egyszersmind elszánt ellenfele volt a dialektikának. Nemegyszer hallhattuk — mondotta —, hogy a belső kettéhasadás elengedhetetlen mozzanata a természeti és társadalmi jelenségek fejlődésének. Homjakov nézete szerint „az egészséges egységnek nincsen szüksége a kettéhasadás mozzanatára, amelynek valóságos megoldása a halál”.*****

A „keresztény” filozófiával szorosan összefügg a szlavofilek reakciós történetfilozófiai koncepciója, amelyet legteljesebben A. Sz. Homjakov „Világtörténelmi jegyzetek” [Zapiszki o vszemirnoj isztorii] c. műve, I. V. Kirejevskij „Az európai felvilágosodás jellege és viszonya az oroszországi

* *Kirejevskij Művei* két kötetben. 1. köt. Moszkva 1911. 270. old.

** Uo. 272. old.

*** *Homjakov Művei*. 2. köt. Moszkva 1900. 58. old.

**** *Homjakov Művei*. 1. köt. Id. kiad. 311. old.

***** Uo. 94. old.

felvilágosodáshoz” [O haraktyere proszvescsenyija Jevropi i o jevo otnosenyii k proszvescsenyiju Rosszii] c. munkája és K. Sz. Akszakovnak az orosz történelem alapelveiről írt cikkei tükröznek. A szlavofilek azt állították, hogy a Nyugattal és annak „katolikus racionalizmusával” ellentétben Oroszország tiszta és teljes formában vette át a kereszténységet, és ezért a Nyugattól eltérő életelveket követ. Ezek: a falu földközösségi berendezése, a nép megbékélése és uralkodójával való „egybeforrottsága”, minden ember gondolatainak és érdekeinek közössége, ami a vallásos tanításoknak köszönhető („a szent gyülekezés eszméje”). A szlavofil irányzat teoretikusai a monarchikus politikai rendszernek és a földesúri földbirtoklás sérthetetlenségének voltak szószólói, ellenfelei voltak az osztályharcnak és a politikai szabadságjogoknak, idealizálták a Péter előtti patriarchális, feudális rendszert stb. Teljesen tarthatatlanok a későbbi és a korabeli reakciós idealista filozófusok (K. Leontyev, N. Bergyajev, N. Losszkij és mások) arra irányuló kísérletei, hogy a szlavofileket „meggyőződéses demokratáknak” tüntessék fel.

A szlavofilek idegenkedtek a fejlődés eszméjétől; még a múltat is valamiféle örök és változatlan elvek nézőpontjából vizsgálták, ami tanításukat teljes egészében metafizikussá tette.

A szlavofil irányzat, amely elvetette a materializmust és az ésszerű gondolkodást, vagyis a kategóriák, a fogalmak, a bizonyítékok és a helyes logikai formák segítségével történő gondolkodást, és a régit, a szokásokat, az ember „ősi” és „örök” törekvéseit magába foglaló úgynevezett „egységes szemléletet” tekintette a megismerés eszközének, a misztika világába vezetett, és a tudomány ellenségeként lépett fel.

A szlavofilek és mindenekelőtt a nyílt reakciók — a hivatalos népiesség ideológusai — ellen felléptek az orosz társadalmi gondolkodás forradalmi irányzatának képviselői: Belinszkij, Herzen, Ogarjov és bizonyos mértékig a haladó nemesi körökből kikerülő felvilágosítók: Sztankevics, Csaadajev, Granovszkij, akik a jobbágyrendszer ellenfelei voltak ugyan, de nem követelték a cárizmus elleni forradalmi harcot.

A felvilágosítókhoz közel álló álláspontot foglalt el a negyvenes években kialakult és a felvilágosítókkal kapcsolatot tartó liberális „nyugatis” áramlat (V. P. Botkin, P. V. Annyenkov, K. D. Kavelin, N. H. Ketcser és mások); részletkérdésekben vitatkoztak a szlavofilekkel, de egészében idealista filozófiai álláspontot foglaltak el, és elleneztek a forradalmat. A negyvenes évek közepén ehhez az áramlathoz csatlakozott, ha nem is fenntartás nélkül, T. N. Granovszkij.

A XIX. század második negyedében az oroszországi antifeudális ideológia fejlődése új, magasabb szintre emelkedett: kidolgozásra kerültek és teljes rendszert alkotva láttak napvilágot a forradalmi demokraták társadalmi-politikai és filozófiai nézetei.

A forradalmi-demokrata ideológia a jobbágyrendszerrel hadakozó elnyomott parasztság érdekeinek és vágyainak elméleti kifejezése volt, s az orosz haladó irodalom, művészet és tudomány fejlődésével szoros kapcsolatban bontakozott ki.

A XIX. század második negyede az orosz irodalom nagyszerű felvirágzásának kora volt. Az orosz társadalomra különösen nagy és progresszív hatással volt Alekszandr Szergejevics Puskinnak, az orosz realista irodalom felülmúlhatatlan klasszikusának munkássága.

Puskin műveiben élenjáró politikai és esztétikai eszmék tükröződtek. Művészi alkotásaival megszilárdította a realizmust az orosz irodalomban, és arra törekedett, hogy tisztázza és meghatározza a művészet realista irányzatának általános elveit. A realizmus (Puskin szóhasználatára szerint „az igazi romanticizmus”) lényegét a valóság hű ábrázolásában és mindenekelőtt az emberi jellemek, típusok hű ábrázolásában látta. Puskin a szokásosan értelmezett klasszicizmust és romanticizmust éppen azért vetette el, mert a klasszicizmus kánonjai és a romantikus költészet elvei nem feleltek meg a művészi igazság követelményeinek. M. P. Pogogyin „Marfa Poszadnyica” című drámájáról írt cikkében a következőket mondja: „a szenvedélyek igazságát, az érzések valóságosságát, a megfelelő körülmények között — ezt követeli eszünk a drámairótól”.*

Puskin szembeszállt a művészi alkotási folyamattal kapcsolatos misztikus elképzelésekkel. Az ihlet — véleménye szerint — nemcsak a képzelet erejét és feszültségét tételezi fel, hanem az ész tevékenységét is. Népi irodalom az az irodalom, amely a nép nemzeti jellegét és életét, gondolkodásmódját, érzéseit és szokásait tükrözi.

A nagyvilági „csürhe” iránti gyűlöletet és a harmincas évek feudális valósága elleni tiltakozást ragyogóan fejezte ki Lermontovnak, a „szabadság dalosának” költészete. Nagy szerepet játszottak a jobbágyrendszer leplezésében Gogol realista alkotásai.

Puskin és Gogol alkotásaival új szakasz nyílt az orosz irodalom fejlődésében. Műveikkel szilárdan megalapozták a kritikai realizmust, a XIX. század haladó orosz irodalmának fő irányzatát. Puskin, Gogol és Lermontov nagy szerepet játszottak az orosz társadalmi gondolat fejlődésében, az oroszországi valóság filozófiai értelmezésében.

A XIX. század második negyedében lényeges változások történtek az oroszországi felszabadító mozgalomban. 1861-ig a résztvevők zöme általában a nemességből került ki. De már a harmincas-negyvenes években a jobbágyparasztság hangulatát és törekvéseit kifejező forradalmi-demokratikus ideológia fejlődése kapcsolatban volt egy új társadalmi rétegnek, az úgynevezett „raznocsinyeceknek” a forradalmi mozgalomba való bekapcsolódásával. Az 1825 és 1861 közötti időszakban a nemesi körök leszámazottai csak annyiban vehettek részt komoly erőként a forradalmi mozgalomban, amennyiben tovább jutottak az első nemesi forradalmároknál, a dekabristáknál, és a forradalmi demokraták sorába léptek. A negyvenes években a nemesi körökből kikerülő vezető egyéniségek közül csak kevesen, elsősorban Herzen, Ogarjov tért a forradalmi demokrácia táborába, melyhez számos petrasevista is csatlakozott.

* Puskin: O narodnoj drame i drame „Marfa Poszadnyica” [A népi drámáról és a „Marfa Poszadnyica” c. drámáról]. Lásd Puskin Művei. 7. köt. Moszkva—Leningrád 1949. 213. old.

A feudalizmus ellen hangolt nemesség képviselőinek másik része viszont a harmincas és negyvenes években nemcsak hogy nem ment tovább a dekabristáknál, hanem eltávolodott a dekabristák harci módszereitől, úgy vélte, hogy a hűbériséget nem forradalom útján kell felszámolni, hanem a műveltség terjesztésével.

A felszabadító mozgalmat és a haladó kultúrát ösztönző anti-feudális ideológiának komoly filozófiai alátámasztásra volt szüksége. A túlhaladott feudális-jobbágyi rendszer elleni felszabadító harc megkövetelte a feudalizmus legfőbb szellemi támaszának — a vallásnak és az egyháznak — leleplezését, a misztikus és idealista filozófiai nézetek bírálátát, a filozófia és a természettudomány szövetségének megteremtését.

A haladó filozófiai gondolkodásra az a feladat hárult, hogy megcáfolja a reakciós filozófusok és szociológusok metafizikus tanításait, amelyek igazolni és „megalapozni” igyekeztek a feudális jobbágyrendszernek, a monarchiának és az egyház uralmának szilárdságát, az orosz társadalmi élet „pilléreinek” megingathatatlanságát.

Oroszország haladó gondolkodói a társadalmi élet történelmi követelményeinek megfelelően arra törekedtek, hogy bebizonyítsák a társadalmi és politikai rendszerváltozások törvényszerűségét, a társadalmi átalakulásoknak és a megvalósulásukért folyó harcnak szükségességét.

Olyan körülmények között, amikor az irodalom és művészet realista irányzatai, amelyek óriási szerepet játszottak a haladó emberek társadalmi aktivitásának ösztönzésében, éles ellentétbe kerültek az esztétikában uralkodó idealista elméletekkel, a haladó filozófiai gondolkodás feladata a realista művészetben kifejezésre jutó új esztétikai elvek elméleti megalapozása volt.

A XIX. század harmincas-ötvenes éveiben a haladó filozófiai gondolkodás képviselőire háruló elméleti feladatok közvetlenül összefüggtek Oroszország polgári demokratikus átalakításának történelmi szükségleteivel, az antifeudális felszabadító mozgalom ideológiai megalapozásának szükségességével. A haladó gondolkodók ugyanakkor igyekeztek megismerni más országok történelmi tapasztalatait is, új tudományos érveket sorakoztattak fel és dolgoztak ki az idealizmus legújabb formái elleni harcban a materializmus és az ateizmus támogatására. Igyekeztek elvetni a metafizikus gondolkodási módszert, amely nem képes tudományos magyarázatát adni a társadalmi élet új folyamatainak és a tudomány újabb felfedezéseinek, s azt új, haladóbb gondolkodási módszerrel — a dialektikával — felcserélni. Érdeklődéssel figyelték az újabb természettudományos felfedezéseket, s azok általánosítására és tudományos filozófiai megalapozására törekedtek.

A XIX. század második negyedében és a század derekán a leghaladóbb orosz gondolkodók a forradalmi demokraták voltak, akiknek figyelmét nem kerülte el a nyugat-európai munkások kizsákmányolása, politikai jogfosztottsága és a burzsoázia által való elnyomása, igyekeztek a jövőbe tekinteni, s az utópikus szocializmus nézőpontjából ábrázolták a feudalizmus és a kapitalizmus helyébe lépő új, szocialista társadalmat.

Oroszország már a XVIII. században és a XIX. század első negyedében egyik fontos központja volt a haladó gondolkodás s ezen belül a materialista filozófia, a forradalmi társadalmi eszmék és a természettudomány fejlődésének, és szoros eszmei kapcsolatban állt Franciaországgal, Németországgal és a tudomány, a filozófia és a haladó társadalmi gondolkodás fejlődésének más nagy központjaival.

A XIX. század második negyedében az orosz elméleti gondolkodás és a nyugati haladó elméleti gondolat eszmei kapcsolata még sokoldalúbbá, még szorosabbá vált. Az orosz természettudósok — Lobacsevszkij, Ber, Gorjanyinov, Rulje és mások — a nyugati tudósokkal egy sorban jelentős felfedezésekkel és átfogó elméletekkel gazdagították a tudományt; mindez termékenyítően hatott a természettudományra és a materialista filozófiára.

Ebben az időben Oroszországban éppúgy, mint néhány más kelet-európai országban, a társadalmi fejlődésnek az volt a sajátossága, hogy a feudalizmus és a monarchia elleni felszabadító harc akkor bontakozott ki, amikor a nyugat-európai országokban a kapitalizmus már megszilárdult, feltárult antagonisztikus lényege, kizsákmányoló jellege, a dolgozók érdekeivel való ellentéte. A burzsoázia ideológusaitól eltérően, akik a kapitalizmust természetes és örök társadalmi rendszernek tekintették, a forradalmi demokraták — a parasztságnak és a társadalom többi, nem proletár dolgozó rétegének ideológusai — amikor objektíve a társadalmi fejlődés tőkés útja mellett szálltak síkra, látták, hogy a burzsoázia uralma milyen újabb szenvedéseket zúdít a néptömegekre, elítélték a kapitalizmust és kifejezésre juttatták egy új társadalmi rendnek — a szocializmusnak — létrejöttébe vetett reményüket.

Az orosz haladó társadalmi gondolat lázasan kereste a helyes forradalmi elméletet, és felfigyelt minden haladó szóra, amely Európában vagy Amerikában elhangzott. A progresszív gondolkodók, filozófusok, szociológusok és esztéták a XIX. század második negyedében, a nyugat-európai forradalmi mozgalom történeti tapasztalatainak általánosítása alapján, elsajátították és továbbfejlesztették a nyugati társadalmi gondolkodás, különösen a francia materializmus, a klasszikus német filozófia, a francia forradalmi demokratizmus és az utópikus szocializmus értékes eredményeit.

1. AZ OROSZORSZÁGI FELVILÁGOSÍTÓK A XIX. SZÁZAD HARMINCAS-NEGYVENES ÉVEIBEN ÉS FILOZÓFIAI NÉZETEIK

A jobbágyrendszer elleni ideológiai harcban, az oroszországi filozófiai gondolkodás fejlesztésében bizonyos fokig pozitív szerepe volt a harmincas-negyvenes években tevékenykedő felvilágosítóknak.

Ezekben az években a haladó nemesi körökhöz tartozó legnevesebb felvilágosítók P. J. Csaadajev, N. V. Sztankevics, T. N. Granovszkij voltak. Eszmei fejlődésük egyéni sajátosságai és világnézeti eltéréseik

ellenére közös vonásuk volt, hogy bírálták az önkényuralmat, az egyéniség szabadságát és a humanizmust hirdették, s hittek abban, hogy a felvilágosodás és az erkölcsi tökéletesedés társadalmi átalakulásokra vezet. Ezek az objektív tartalmukat tekintve burzsoá eszmék a harmincas-negyvenes évek Oroszországában a haladást szolgálták.

Az orosz felvilágosítók szembeszálltak a „hivatalos népiesség” és a szlavofil irányzat reakciós feudális ideológiájával. Nem tudták azonban leküzdeni a pánszlavisták misztikus tanításait, mert maguk is a filozófiai idealizmus álláspontján maradtak. Mindazonáltal, a filozófiai idealizmus keretei között, tovább fejlesztették a dialektika néhány eszméjét.

A XIX. század második negyedének egyik első felvilágosítója *Pjotr Jakovlevics Csaadajev* (1794—1856) volt. Az ő nevéhez fűződött az egyik legélesebb hűbériségellenes megnyilatkozás, amely a harmincas évek cenzúrázott sajtójában napvilágot látott. 1836-ban a „Tyeleszkop” című folyóirat közzétette Csaadajev 1829—1831-ben írt filozófiai munkáinak egy részét, a „Filozófiai levelek” [Filozofszkije pizsma] gyűjtőcímmel írt cikksorozatának első „Levelét”. A „Levél” közzététele éktelen haragra lobbantotta a kormányt. A „Tyeleszkop”-ot betiltották, Csaadajevet hivatalosan őrültnek nyilvánították, és megtiltották, hogy aláírásával bármit is kiadjanak.

Csaadajev a hűbériség meggyőződéses ellensége volt. „... Mennyi minden, mennyi borzalom van abban az egy szóban, hogy: rab! — írta. — Bűvös kör ez, benne valamennyien elpusztulunk, nincs erőnk kijutni belőle. Átkozott valóság, amelyben valamennyien felőrlődünk. Ez az, ami megghiúsítja legnemesebb erőfeszítéseinket, legnagyobb törekvéseinket. Ez az, ami megbénítja valamennyiünk akarátát, ami beszenyyezzi erényeinket.”*

Csaadajev a felvilágosítóknak, a jobbágyrendszer ellenfeleinek oldaláról szállt szembe a szlavofilekkel; az volt a véleménye, hogy elméleteik a pangást és a patriarchális elmaradottságot, a pravoszláv egyház maradiságát igyekeznek igazolni. Csaadajev azonban nem volt híve a jobbágyrendszer és az önkényuralom ellen irányuló forradalmi harci módszereknek.

Csaadajev társadalmi és politikai nézetei ellentmondásosak voltak. Antifeudális, felvilágosító törekvései mellett bizonyos reakciós eszméket is hangoztatott, amelyek mögé a későbbiek során a liberálisok és a misztikusok is felsorakoztak.

Csaadajev a „társadalmi eszmény” megvalósulását összekapcsolta az „igazi kereszténység” és az egységes egyház megszületésével. Nem ismerte fel a katolicizmus reakciós lényegét, és úgy vélte, hogy a katolicizmus, ellentétben a pravoszláv egyházzal, haladó jelenség volt a történelemben, s Nyugat-Európában a rabszolgaság eltörléséhez vezetett. Az első „Filozófiai levél” teljesen helytelenül értékeli Oroszország történelmi múltját, lebecsüli az orosz nép szerepét az emberiség történetében.

* „Lityeraturnoje naszledszto” [Irodalmi hagyatéék]. 1935. 22—24. köt. 23. old.

Csaadajev a későbbiek során megértette, hogy ebben a kérdésben tévedett; nem egy ízben hangoztatta, hogy Oroszországra nagy jövő vár.

Csaadajev filozófiai nézetei idealista nézetek, és vallásos-misztikus motívumokat tartalmaznak. Nézete szerint az ember a két világ — a fizikai világ és a szellemi világ — egységének megtestesülése. A filozófiára, ezért az a feladat hárul, hogy megvizsgálja mindkét világ lényegét és megállapítsa a két világ egységének lehetőségét.

Csaadajev a fizikai világot, vagyis a természetet állandó mozgásban (mechanikus mozgásban) levő anyagi testek összességének tekinti. Ezt a mozgást két erő idézi elő, amelyeket Csaadajev „nehézkedésnek” és „röperőnek” nevez. A „nehézkedés” magukat az anyagi testeket jellemzi, a „röperő” viszont a legfelsőbb isteni erő első lökése formájában kapcsolódik hozzájuk. A természet egysége, a benne levő törvényszerűség, szükségszerűség, okság Csaadajev véleménye szerint a legfőbb eszményi kezdet, az isten tevékenységének eredménye.

A szellemi világban új formában működik az a két erő, amelyet a fizikai világban is megtalálunk: a „nehézkedés”, amit itt az emberi szabadakarat képvisel, és a „röperő”, a legfőbb erkölcsi törvény, amelyet isten adott az embernek.

Csaadajev tehát az objektív idealista világfelfogásnál köt ki. A minden létező egységének alapja nála végső soron a legfelsőbb szellemi erő, amely a törvényeket adja a fizikai és a szellemi világnak egyaránt.

Idealista jellegű volt Csaadajev ismeretelmélete is. Noha elismerte, hogy a fizikai világ törvényeinek tanulmányozásában fontos szerepet tölt be az empirikus és a racionális megismerés, ugyanakkor az volt a véleménye, hogy a szellemi világ törvényeit csak az isteni kinyilatkoztatás segítségével lehet megérteni.

Csaadajev sok helyes gondolatot fejtett ki a szubjektívizmus ellen. Úgy vélte, hogy a világtól és az emberektől elszigetelt, különálló tudat nem lehetséges; ha nem érintkezhetnénk más emberekkel, békésen „lelelész-nénk füvet, és nem elmélkednénk természetünkről . . . Az ember gondolata az emberi nem gondolata . . .”* Csaadajev ugyanakkor tagadta, hogy az ember kész értelemmel jön a világra, és bírálta az ember „vele született eszméiről” szóló felfogást.

Csaadajev eleinte kételkedett abban, hogy az ember kész erkölcsi elvekkel születik. Azt állította, hogy a gyermek „az erkölcsi javak homályos ösztönével” jön a világra, s hogy „annak teljesebb eszméje” csak a későbbiek során, élete folyamán fejlődik ki. Ámde nem minden erkölcsi eszme gyökerezik a valóságban. Maguktól az emberektől csak azok az eszmék függenek, amelyek a számukra előnyös dolgokról alkotott elképzelésekkel vannak egybekapcsolva. Az ember csupán az önfenntartásra irányuló törekvése révén még nem különbözik a többi, lélekkel rendelkező lénytől. Csak az „abszolút jó” eszméje, amelynek forrása isten — csak ez teszi az embert azzá, amivé lennie kell.

* Uo.

Csaadajev a „velünk született eszméről” szóló tanítás ellen irányuló néhány helyes kritikai megjegyzése ellenére végül is ugyanehhez a tanításhoz lyukad ki, amikor azt állítja, hogy az ember „első eszméi” és első ismerete nem más, mint a „legfelsőbb értelem egyszerű sugalmazása”^{*}.

Csaadajev filozófiai felfogása nem nélkülözte a dialektika bizonyos elemeit, e dialektikus eszmék azonban idealista talajból fejlődtek ki. A csaadajevi történelemfilozófia egyik sarktétele például a történelem fejlődését jellemző belső kapcsolat, folytonosság. Ez a kapcsolat azonban az eszmék, nézetek, hagyományok fejlődése révén jön létre. Csaadajev tétele a szabadság és a szükségszerűség szétszakíthatatlan kapcsolatáról, a szabadságról mint a felismert szükségszerűségről ugyancsak dialektikus volt. Emellett azonban idealista módon „legfőbb erkölcsi törvényként”, a gondviselés akarataként értelmezte a szükségszerűséget. Idealista felfogásának több mozzanata közel állt a schellingi elgondoláshoz.

A haladó orosz forradalmi gondolkodás, amely a materializmus és az ateizmus útján fejlődött, eltérte Csaadajev misztikus eszméit. Csernisevskij véleménye szerint ezek az eszmék nem annyira Csaadajev nézeteinek lényegét jelentették, mint inkább vallásos köntösként szolgáltak. Ugyanakkor Herzen, Belinszkij és Csernisevskij nagyra értékelte Csaadajevnek a jobbágyrendszer elleni tiltakozását, amely a legvadabb reakció idején hangzott el a „Tyeleszkop”-ban megjelent „Filozófiai levél”-ben. Herzen Csaadajev „Levelét” a „sötét éjszakában eldőrdült lövés”-nek nevezte, és helyesen jegyezte meg, hogy a „Levél” megrázta az egész gondolkodó Oroszországot.

Jobbágyrendszer-ellenes, felvilágosító nézeteket hirdetett *Nyikolaj Vlagyimirovics Sztankevics* (1813—1840) is, aki élén állt annak a filozófiai körnek, amelyhez 1833-tól 1837-ig Belinszkij is tartozott. Sztankevics igazságtalannak tartotta a jobbágyrendszert és annak megszüntetését kívánta, de ugyanakkor úgy vélte, hogy a meglevő társadalmi viszonyok megváltoztatásának útja a felvilágosítás, az erkölcsi tökéletesedés. Sztankevics a művelt emberek feladatát abban látta, hogy elősegítsék a felvilágosodás előrehaladását, az „emberiség nevelését”. A haladó értelmiségnek a feladat végrehajtása érdekében szellemi és erkölcsi tekintetben tökéletesítenie kell magát. Sztankevics e tökéletesedés elengedhetetlen részének a filozófiai világnézet kidolgozását tekintette.

Sztankevics szerint a filozófia tudományosan megalapozza az ember „hitét és meggyőződését”, s ezzel megalapozza az élet céljait s e célok megvalósításának útjait. Alapul szolgál más tudományokhoz is, egységet teremt az ismeretek világában. A világ, a világ törvényszerűségei, az ember helye és rendeltetése tudományos megértésének legfontosabb feltevése a helyes gondolkodási módszer.

Sztankevics filozófiai vonatkozású nyilatkozatai, amelyek „Levelezés”-ében (1830—1840) és „Metafizikám” [*Moja metafizika*, 1833] című töredékes vázlatában kerültek nyilvánosságra, megmutatják, hogy a tudományos

^{*} „Lityeraturnoje naszledszto”. Id. kiad. 22—24. köt. 53. old.

módszer fontos elvének tekintette a jelenségek kölcsönös kapcsolatának és fejlődésének elismerését. Ezek az alapján dialektikus elvek azonban idealista jellegűek voltak. A természet Sztankevics számára a szellemi elv létezési formája, és lényegét tekintve „megértés”.

Sztankevics filozófiai szemléletének jellemző vonása, hogy a természet és az ember életében óriási szerepet tulajdonít a „szeretet” érzésének. „A szeretet — vallás, az egyedül lehetséges vallás”* — írja. Minthogy a természet alapvető érzésének a szeretetet tekintette, etikája fő elvének filozófiai megalapozása a szeretet elve, az altruizmus volt.

Sztankevics kijárta a német filozófia iskoláját, különösen a hegeli iskolát, de szellemi fejlődése nem kötött ki Hegel filozófiájánál. Levelezése arról tanúskodik, hogy ismerte Feuerbachot is, olvasta műveit, és a legnagyobb érdeklődéssel kísérte a materializmus irányában haladó fejlődését. Nem érte meg Feuerbach materialista műveinek megjelenését, de nézeteiben megtalálható az a feuerbach-i felfogáshoz közel álló törekvés, hogy a vallást a szeretet szintjére süllyessze; illetve a szeretetet a vallás fokára emelje.

Sztankevicset nem elégitették ki az uralkodó ideológia kész rendszerei. Dobroljubov helyes megállapítása szerint maga akarta „kidolgozni saját életfelfogását, és nem kívánt szembekerülni azzal a felfogással, amely az ember jogainak és szabad fejlődésének védelmére irányult”**. Sztankevics azonban leszűkítette humanista programját: amikor a szabadságjogokat védelmezte, ezt a szabadságot az ember szellemi érdekeinek szférájára korlátozta. Szerinte a barátság, a szeretet és a művészet „az a világ, amelyben az embernek élnie kell... az a jótékony környezet, amelyben gyökeret kell eresztenie, hogy méltó legyen önmagához! Ez az a tűz, amely megmelegíti és megtisztítja lelkét!”*** Az anyagi érdekek és az ember állampolgári jogai Sztankevics látókörén kívül maradnak. Ennek következtében elméleti nézeteit szemlélődés hatja át, nem tüzi ki célul a társadalmi élet gyökeres és sokoldalú megváltoztatását.

A felvilágosító Sztankevics érdeklődésének középpontjában az ember fokozatos erkölcsi tökéletesedése és átnevelése áll.

Etikájának jellemző vonása, hogy tagadja a külső kötelességnek való vak alárendelést. Véleménye szerint az erkölcsi tetteknek a szereteten kell nyugodniuk, a lélek belső hangjától kell irányíttatniuk, a „tiszt szívet” kell táplálniuk és megörvendeztetniük.**** Sztankevics szemben áll azokkal az erőkkel, amelyek fölébe kerekednek az embernek és zsarnok módjára rendelkeznek gondolataival és érzéseivel.

Dobroljubov Sztankevicsről szóló cikkében a legnagyobb elismeréssel nyilatkozott Sztankevicsnek arról a követelményéről, hogy „önmagunkkal egyetértésben” cselekedjünk. Dobroljubov megállapította, hogy Sztan-

* *Sztankevics*: Levelezés. Moszkva 1914. 627. old.

** *Dobroljubov*: Nyikolaj Vlagyimirovics Sztankevics. Lásd *Dobroljubov Művei*. 3. köt. Moszkva 1936. 74. old.

*** *Sztankevics*: Levelezés. Id. kiad. 221. old.

**** Uo. 609. old.

kevics jól megértette „az erőszakolt, kényszerű erénynek, ennek a belső, önmagunk előtt való álszenteskedésnek egész fonákságát”. Sztankevics nem volt „durva egoista”, jó szíve „nem lehetett boldog mások nélkül”^{*} — állapította meg Dobroljubov.

Dobroljubov nagyra becsülte azt a munkásságot, amelyet Sztankevics kifejtett annak érdekében, hogy a harmincas évek haladó orosz ifjúsága körében terjessze a felvilágosodás és a humanizmus eszméit. „Aki elismeri az ember szabadságjogát, és megérti természetes, eleven, szabad fejlődésének fontosságát — írta Dobroljubov —, az kellő jelentőséget tulajdonít Sztankevicsnek, mind a maga, mind a társadalom szempontjából.”^{**}

Oroszországban a haladó történelmi és szociológiai eszmék fejlesztésében jelentős szerepet játszott *Tyimozej Nyikolajevics Granovszkij* (1813—1855), a moszkvai egyetem egyetemes történelem professzora. Cserniszevskij Granovszkij műveiről szóló cikkében „a tudomány és társadalmunk egyik legerősebb közvetítőjé”-nek nevezte Granovszkijt.

Granovszkij tudományos és társadalmi tevékenységében kezdettől fogva a jobbagyrendszert és a monarchikus zsarnokság ellenfelének bizonyult. A haladás elengedhetetlen feltételének tekintette a jobbagyrendszert megdöntését, de azt remélte, hogy ez békés úton megy majd végbe. Társadalmi követelése kimerült a „szabadság, egyenlőség és testvériség” polgári demokratikus jelszavában. Jóllehet részvétellel kísérte a dolgozó tömegek szenvedését, a szocializmus eszméjével nem értett egyet.

Az Oroszországban és Nyugat-Európában folyó osztályharc éleződésével Granovszkij nézeteiben egyre határozottabb formákat öltöttek a liberális-reformista és idealista tendenciák. A negyvenes évek végén Granovszkij szakított a forradalmi demokratákkal.

Granovszkij a filozófiában idealista volt. Belinszkijjelle és Herzennel folytatott vitáiban a személyes halhatatlanság eszméje mellett kardoskodott, és nem volt hajlandó elfogadni a materializmust mint világnézetet. Liberális illúzióit és idealista szemléletét Herzen és Ogarjov is bírálta.

Történelmi nézeteinek alapját a történelmi folyamat törvényszerűségének eszméje alkotta. Bár Granovszkij idealista módon értelmezte ezt a törvényszerűséget, és a történelmet a világszellem fejlődésének tekintette, mégis szembeszállt a fatalista történelemfelfogással. Szerinte a történelemben tapasztalható törvényszerűség és szükségszerűség különbözik a természetben uralkodó törvényszerűségektől. A történelemben a törvény mint cél jelenik meg, amelynek végrehajtása elkerülhetetlen, de a végrehajtás útja és ideje nincsen előre meghatározva, és maguktól az emberektől függ. A történelemben a személyiség nem eszközként, hanem a történelmi törvény híveként vagy ellenfeleként jelentkezik.

^{*} *Dobroljubov*: Nyikolaj Vlagyimirovics Sztankevics. Lásd *Dobroljubov* Művei. 3. köt. Id. kiad. 68. old.

^{**} Uo. 78. old.

Granovszkij elismerte a kimagasló személyiségek tevékenységének hatását a történelem alakulására, úgy vélte, hogy a nagy emberek tevékenységükben a korszak és a nép követelményeit tükrözik; mintegy élőszóba öntik mindazt, ami addig a népi gondolat mélyén rejtőzött, látható hóstetté változtatják honfitársaik vagy kortársaik homályos kívánságait és törekvéseit.

Granovszkij műveiben kifejti azt a dialektikus gondolatot, hogy a történelmi folyamat szükségszerűen összefügg a különféle társadalmi erők harcával. „Minden életnek — mondotta — feltétele az ellentétes erők harca . . . A nép nagy organizmusában ugyanilyen harc megy végbe, nemcsak a személyek között, hanem az egyes körök között is, amelyekre a társadalom oszlik.”* Granovszkij a történelem menetét végtelen, haladó folyamatnak tekintette, amely magában foglalja a régi elvek és formák elhalását és az újak megszületését.

Granovszkij dialektikus gondolatai idealista jellegűek voltak. Úgy vélte például, hogy a társadalomban a harc annál élesebbé válik, minél kitartóbbak „az öntudatra ébredt szellem” követelései, minél inkább elavulnak létezése külső formái. „. . . A régi hanyatlása és az új keletkezése kölcsönösen feltételezik egymást.” A fokozatos fejlődés időszakait a hirtelen ugrások időszakai készítik elő és váltják fel, és megfordítva. A társadalom fejlettebb szakaszaiban „szakadatlanul gyorsuló ütemben követik egymást az átmenetek a békés fejlődés korszakaiból a forradalmak korszakaiba, amelyek megsemmisítik ezeket a formákat és újakat teremtenek . . . Ezek az egyik végletből a másikba való ingadozások a Történelem lépései.”**

Granovszkij eleinte elfogadta a német idealista filozófia Hegel által megfogalmazott eszméit, később azonban arra a meggyőződésre jutott, hogy egyáltalán semmi sem indokolja, hogy ezeket az eszméket végleges és meggingathatatlan igazságokként fogadja el. A későbbiek során más alapokat keresett a történelmi folyamat magyarázatához és kereste a tudományos kutatás megfelelőbb módszereit, nagy figyelmet szentelt a filozófiának, s szembeszállt az élő történelemtudományról való elvont, metafizikus gondolkodással. Granovszkij nem elégitette ki az idealizmus; véleménye szerint a történelem nem érheti be azzal, hogy egyedüli tárgya a valóságtól elszakított és elszigetelt „szellem” legyen. Nagy jelentőséget tulajdonított az eszmei tényezőknek, de gyakran hivatkozott a társadalmi élet egyéb oldalaira is, köztük az anyagi életfeltételekre, a természetre, az emberek gazdasági tevékenységére. „A történelemnek — írta — két oldala van: az egyik az emberi szellem szabad alkotása tárul elénk, a másikon az ember tevékenységének tőle független, természettől adott feltételei mutatkoznak.” A tudományos eljárás, a módszer e két világ — a szellem és a természet világa — „tényeinek kölcsönhatásukban való

* Gyűjtemény a Szent Vlagyimir egyetem vagyontalan diákjai javára. Szentpétervár 1895. 318. old.

** Uo. 318—319. old.

figyelmes tanulmányozása révén" jön létre. Csakis ezen az úton juthatunk el „a történelmi események mozgását meghatározó törvények világos ismeretének”^{*} szilárd és alapvető elveihez.

Granovszkij élesen elítélte a sovíniszta és faji eszméket a szociológiában. Úgy vélte, hogy minden népnek joga van tevékenyen részt venni a történelemben, s hogy idővel a történelem a szó szoros értelmében világ-történelemmé válik, mert minden nép „bekapcsolódik a világtörténelem áramlatába”.

Granovszkij, a „hivatalos népiesség” és a szlavofilizmus meggyőződéses ellenfele, bírálta az orosz élet „változatlan pilléreiből” alkotott reakciós elképzelést, valamint azt a reakciós nézetet, hogy az orosz történelem más népek történelmétől elszigetelt.

Csaadajev, Sztankevics és Granovszkij antifeudális, felvilágosító nézetei, a műveikben fellelhető dialektikus eszmék, mégha idealista világnézettől korlátozottak is, pozitív jelentőségük voltak az orosz filozófiai és haladó társadalmi gondolkodás fejlődése számára. Nézeteik azonban filozófiai és politikai kérdésekben egyaránt elvileg eltértek a kialakulóban levő forradalmi-demokrata ideológiától.

A harmincas-egyvenes években Csaadajev, Sztankevics és Granovszkij csak ideiglenes szövetségesei, útítársai voltak a forradalmi demokratáknak a „hivatalos népiesség” és a szlavofil irányzat elleni eszmei-politikai harcban.

Az orosz társadalmi és politikai életben már a negyvenes évek végén elkülönülés ment végbe egyfelől a materialista tanokkal jelentkező forradalmi demokrácia, másfelől az idealista filozófiával szoros kapcsolatban levő liberalizmus (T. N. Granovszkij, V. P. Botkin, P. V. Annyenkov, N. H. Ketcser és mások) között. Később, az ötvenes években, az oroszországi társadalmi mozgalom forradalmi-demokrata és liberális irányzata már kifejezetten két különböző történelmi erőt képviselt, a reform utáni időszakban pedig még élesebben elszakadt egymástól.

A nemesi és polgári történetírás, amely igyekezett elhomályosítani a negyvenes évek eszmei-politikai harcának valóságos értelmét, a központi kérdést, amely körül ez a harc kibontakozott, vagyis a jobbágyrendszerhez való viszonyt, a jobbágyrendszer megszüntetése útjának és eszközeinek kérdését felcserélte Oroszország Nyugathoz való viszonyának kérdésével. E kor eszmei, nevezetesen filozófiai harcát a szlavofilek és a „nyugatosok” közti harcnak tekintette; emellett a nyugatosok közé sorolta a nemesi-polgári liberalizmus képviselői mellett a forradalmi demokratákat, Belinszkijt, Herzent, Ogarjovot is.

Valójában azonban Botkin, Annyenkov és mások „nyugatosága”, amely szorosan összefüggött idealizmusukkal, a nemesi-polgári liberalizmus egyik árnyalata volt, és lényegét tekintve távol állott a forradalmi-demokratikus ideológiától és a materialista filozófiától. Ami pedig a szlavofilek és a liberális nyugatosok közti vitákat illeti, ezek többségükben

^{*} *Granovszkij Művei*. 1. köt. Moszkva 1856. 25., 26. old.

klikk jellegűek voltak, és nem álltak a kor eszmei-politikai harcának fő vonalában.

A forradalmi-demokratikus ideológia képviselői — Belinszkij, Herzen, Ogarjov — a negyvenes évek második felében nemcsak a jobbágyrendszer nyílt hívei ellen harcoltak, hanem kezdtek fellépni a földesúri-polgári liberalizmussal szemben is.

2. BELINSZKIJ SZEREPE A FILOZÓFIA ÉS AZ ESZTÉTIKA FEJLŐDÉSÉBEN

Az oroszországi felszabadító mozgalomban, a haladó filozófia és irodalom fejlődésében kimagasló szerepet játszott *Visszarion Grigorjevics Belinszkij* (1811—1848), a nagy forradalmi demokrata, a kiváló kritikus és publicista, az orosz materialista filozófia klasszikusa.

Belinszkij, aki raznocsinyec környezetből származott (járási orvos fia volt), még a jobbágyrendszer idején „annak a folyamatnak előhírnöke, melynek során a raznocsinyeczek teljesen kiszorították a nemeseket a szabadságmozgalomból”.*

Élete az elméleti útkeresésnek bonyolult és ellentmondásos folyamata, amely a felvilágosítástól a forradalmi demokratizmushoz, az idealizmustól a materializmushoz vezetett.

Eszmei-politikai fejlődésének alapja az orosz parasztok harca, a felszabadító mozgalom erősödése volt.

Világnézete az 1812. évi hazafias fellendülésnek és a dekabristák mozgalmának légkörében, a haladó orosz irodalom és társadalmi gondolkodás befolyása alatt, továbbá a nyugat-európai gondolkodók haladó eszméinek, különösen a francia utópikus szocializmus és a klasszikus német filozófia hatása alatt bontakozott ki.

1829-ben iratkozott be a moszkvai egyetem filológiai fakultására. Rövidesen a haladó, demokratikus gondolkodású diákoknak egy csoportja alakult ki körülötte, a „11-es irodalmi társaság”**. Belinszkij ebben az időben már ellenfele a jobbágyrendszernek, annak a társadalmi rendnek, amely az emberek egyenlőtlenségén és a társadalom egyik részének másik része által való leigázásán alapul. „Dmitrij Kalinyin” című, 1830-ban írt drámájában, Ragyiscsev nyomdokain haladva, a jobbágyrendszert igazságtalan és természetellenes rendnek bélyegzi, és élesen elítéli.

Belinszkij társadalmi, politikai és filozófiai szemlélete a XIX. század harmincas éveiben felvilágosító jellegű volt. A „Tyeleszkop” és a „Molva” [„Hir”] című folyóiratokban 1834—1836-ban megjelenő cikkeiben („Irodalmi ábrándozások” [Lityeraturnije mecsanyija], „Az orosz elbeszélő irodalom és Gogol elbeszélései” [O

* *Lenin*: Az oroszországi munkássajtó múltjából. Lásd *Lenin Művei*. 20. köt. Bp. 1955. 246—247. old.

** A kört azért nevezték így, mert Belinszkij és barátai az „államköltészen” tanuló diákok kollégiumának 11. sz. szobájában laktak.

russzkoj povesztyi i povesztyah Gogolja] stb.) bírálta a „hivatalos népiesség” irodalmi képviselőit, Bulgarint, Kukolnyikot és másokat, leleplezte műveik álnépies jellegét. Élesen szembeszállt Sevirjovnak azzal a kísérletével, hogy az orosz irodalmat a „nagyvilágiság” irányába terelje, kizárólag a „felső körök” szolgálatába állítsa.

Belinszkij jobbágyrendszer-ellenes meggyőződéséből a harmincas években még nem vont le forradalmi következtetéseket. Demokratikus irányzatú felvilágosító volt, aki arra számított, hogy a néptömegek felszabadulnak a hűbéri elnyomás alól, és helyzetük a műveltség terjesztése útján megjavul.

Filozófiai szemlélete ebben az időben idealista volt; erősen hatottak rá a német idealista filozófia, nevezetesen Schelling és Hegel eszméi, a világot egy szellemi elv, egy egységes örök eszme teremtményének és megnyilvánulásának tekintette. De már ezekben az években is távol állt attól, hogy pusztán szemlélje a környező valóságot, és a társadalmi embert a történelem tevékeny tényezőjének tartotta.

Belinszkij már a harmincas években, az idealizmus keretei között dialektikus eszméket fejtegetett. A természetet örök és vég nélküli változások, a régi pusztulása és az új keletkezése folyamatának tekintette, ezt a folyamatot azonban helytelenül, az abszolút eszme létéhez kapcsolta. „Ez az *eszme* — írta az „Irodalmi ábrándozások”-ban — nem ismer nyugalmat: szakadatlanul él, vagyis szakadatlanul alkot, hogy romboljon, és rombol, hogy alkosson.”*

A harmincas években, amikor az évszázados rabságtól megfélemlített dolgozó tömegek forradalmi mozgalma gyenge volt, Belinszkij még nem találhatott rá a jobbágyrendszer megszüntetésének helyes útjára. 1837 végén az a hamis elképzelése volt, hogy a társadalmi fejlődést, egyik társadalmi formának más formával való felváltását a „világszellem” változhatatlan törvényei határozzák meg, minek következtében a fennálló társadalmi formák elleni harc nem jog szerinti, nem járhat sikerrel, és minden reményt a történelmi fejlődés objektív alakulásához, a műveltség és az erkölcsiség fejlődéséhez kell fűzni.

Ez a „megbékülés a valósággal”, amely Belinszkijt rövid időre (1837 — 1839) hatalmába keríti, bizonyos fokig a hegeli filozófia hatása. Hegelnek azt az ismert tételét, hogy minden, ami valóságos, ésszerű, Belinszkij ebben az időben egyoldalúan fogta fel, csak a tétel konzervatív oldalát tette magáévá, s nemegyszer a valóságosnak a létezővel való azonosítása szellemében magyarázta.

Belinszkij azonban ezekben az években is ellenfele maradt a jobbágytartó rendszernek, felvilágosító volt, aki műveiben leleplezte Bulgarin, Sevirjov és az önkényuralom más szellemi „pilléreinek” reakciós, feudális ideológiáját.

A „megbékélés” hangulata Belinszkijnél nem tarthatott hosszú ideig, mert az oroszországi és nyugati osztályharc fejlődése meggyőzte őt

* *Belinszkij*: Lityeraturnije mecszanyija [Irodalmi ábrándozások]. Lásd *Belinszkij* Művei. 1. köt. Moszkva 1953. 30. old.

arról, hogy a hűbéri viszonyok elavultak, és harcolni kell ellenük. Már 1839 végén kétségek gyötörték, vajon helyes-e ez a „megbékélési” álláspont.

1840-ben véglegesen szakít a „megbékélés” hangulatával, és szilárdan, visszavonhatatlanul a forradalmi demokratizmus álláspontjára helyezkedik. „Átkozom azt az időt, amikor alávaló módon arra törekedtem, hogy megbékéljek az aljas valósággal!”* — kiált fel Botkinhoz írt levelében.

A XIX. század negyvenes éveiben Belinszkij forradalmi demokratizmusa jelzi a nagy kritikus tevékenységének legértékesebb és leggyümölcsözőbb időszakát. Belinszkij áttér a filozófiai materializmus álláspontjára, dialektikus eszméket dolgoz ki, s ezeket a forradalmi mozgalom szolgálatába állítja.

Társadalmi, politikai és irodalmi munkásságának mintegy összefoglalója az 1847 júliusában írt híres levele, a „Levél Gogolhoz” című írása vontja meg. Bírálja Gogolt a „Szemelvények barátaimmal folytatott levelezéséből” [Vibrannije meszta iz perepiszki sz druzjami] című könyvében kifejtett reakciós eszméiért, megsemmisítő kritikának veti alá az oroszországi önkényuralmi feudális rendszert, megfogalmazza a demokratikus átalakítások legközelebbi programját, az orosz irodalom számára kitűzi a nép szabadságharca szolgálásának nagy feladatát.

Belinszkijnek Gogolhoz írott leveléről Lenin azt mondta, hogy „a cenzúramentes demokratikus sajtó egyik olyan legkiválóbb alkotása volt, amely mindmáig megtartotta óriási, eleven jelentőségét”.** Lenin megjegyezte, hogy Belinszkij hangulata, amely Gogolhoz írt levelében kifejezésre jut, szoros kapcsolatban volt a jobbágyparaszatok hangulatával és vágyaival, azzal, hogy a néptömegek háborogtak és tiltakoztak a feudális elnyomás miatt.

Belinszkij továbbfejlesztette a jobbágyrendszer forradalmi bírálatát, amelyet „Utazás Pétervárról Moszkvába” című művében Ragyiscsev kezdett meg, majd a dekabristák folytattak, s határozottan leleplezte a feudális Oroszország mindhárom „támaszát”: a hűbériséget, az önkényuralmat és az egyházat. Világosan látta, hogy az erősödő parasztmozgalom elkerülhetetlenül a parasztkérdés két megoldásának valamelyike elé állítja az országot: vagy kénytelen lesz a kormány a népi felkeléstől való félelmében eltörölni a hűbériséget, vagy pedig a kérdés „önmagától, más módon, mégpedig az orosz nemesség szempontjából ezerszer kellemetlenebb módon oldódik meg”,*** vagyis maga a felkelő parasztság oldja meg. Belinszkij élete végén annak a véleményének adott kifejezést, hogy a kapitalizmus fejlődése Oroszországra nézve haladó jelentőségű lesz.

Belinszkij elítélte a nyugat-európai kapitalizmust, úgy vélte, hogy a burzsoá országokban a szabadság gyakran formális jellegű, és kimutatta,

* Belinszkij: Piszmo V. P. Botkinu oktyabrja 1840. g. [Levél Botkinhoz]. Lásd Belinszkij: Válogatott levelek. 2. köt. Moszkva 1955. 102. old.

** Lenin: Az oroszországi munkássajtó múltjáról. Lásd Lenin Művei. 20. köt. Id. kiad. 247. old.

*** Belinszkij: Piszmo P. V. Annyenkovu [Levél Annyenkovhoz]. Lásd Belinszkij Művei. 12. köt. Moszkva 1956. 438—439. old.

hogy a nép ténylegesen jogtalan a tőkés társadalomban. Kigúnyolta a polgári „egyenlőséget”, amely mellett a tőkés teljesen kiuzsorázza a proletárt, elítélte a burzsoá parlamenti képviselők korruptségát.

„A tőkések birodalma — írta Botkinnak — örök szegénbe döntötte a mai Franciaországot . . . Ott minden kicsinyes, hitvány, ellentmondásos; nem ismerik a nemzeti becsület, a nemzeti büszkeség érzését.”* „. . . Jaj annak az államnak, amely a tőkések kezében van. Ezekben az emberekben nincsen hazafiasság, hiányzik belőlük minden emelkedett érzés. Számukra a háború vagy a béke csupán az értékpapírok emelkedését vagy esését jelenti, ezen túl semmit sem látnak.”**

A negyvenes években Belinszkij filozófiai nézetei a reakciós ideológia elleni harcban, a forradalmi-demokratikus társadalomfelfogás fejlődésével szoros kapcsolatban bontakoztak ki.

Belinszkij kritikus szemmel tanulmányozta és átdolgozta a nyugat-európai és az orosz filozófia értékes vívmányait. Ismerte és tanulmányozta Lomonoszov, Ragyiscsev, a XVIII. század francia felvilágosítói, az utópista szocialisták, Schelling, Hegel, Feuerbach műveit, és követte a klasszikus német filozófia dialektikus eszméit. Helytelen volna azonban úgy vélekedni, hogy filozófiáját egyik vagy másik nyugati tudóstól kölcsönözte. Filozófiai nézeteinek fejlődése végső soron az orosz társadalmi gondolkodás történelmi körülményeitől, a jobbágyparasztok földbirtokosok elleni harcának erősödésétől kapott lendületet; eszmei-elméleti fejlődésében nem csekély szerepet játszottak a nyugat-európai forradalmi események. Belinszkij a filozófiában a negyvenes évek elejéig követett idealizmustól a materializmus felé haladt, szemléletében erősödtek a dialektika elemei.

A nagy kritikus önálló és eredeti gondolkodó volt. A filozófia lényegéről és feladatairól haladó nézeteket vallott és fejlesztett tovább. Nézete szerint minden tudománynak ugyanaz a tárgya: a lét. A filozófia — a lét egyes oldalait tanulmányozó más tudományoktól eltérően — a létnek, a létezőnek a tudománya, e szó tág értelmében, vagyis a világ legáltalánosabb törvényszerűségeit tanulmányozza. Belinszkij meg volt győződve arról, hogy a tudományoknak szükségük van egy „közös elvre”, és úgy vélte, hogy a filozófia és a természettudományok közti szakadást a jövő át fogja hidalni.

Belinszkij elszánt ellenfele volt az elvont filozófiának, amely „tudás a tudás kedvéért”. „Az elméleti kérdések fontossága — írta — a valósághoz való viszonyuktól függ.”***

Arra törekedett, hogy az elméletet az oroszországi felszabadító mozgalom szolgálatába állítsa, s műveiben a dialektika eszméit juttatta kifejezésre.

* *Belinszkij*: Pismo V. P. Botkinu [Levél Botkinhoz]. Lásd *Belinszkij*: Válogatott levelek. 2. köt. Id. kiad. 371. old.

** Uo. 373—374. old.

*** *Belinszkij*: Vzgljad na russzkuju lityeraturu 1846. goda [Pillantás az 1846-os év orosz irodalmára]. Lásd *Belinszkij* Művei. 10. köt. Moszkva 1956. 32. old.

A negyvenes években alapvető módszertani elvévé vált az a tétel, hogy a haladó mozgás, az alacsonyabb formából a magasabb formába való átmenet vitathatatlan törvénye minden létezőnek. Ezért, mondotta, minden jelenséget változásában és fejlődésében kell vizsgálni, és magában a fejlődésben kell látni a folyamatot. A fejlődés forrását nem a jelenségeken kívül, hanem magukban a jelenségekben kell keresni.

A haladó irányú fejlődést bonyolult és ellentmondásos folyamatnak fogta fel, amely magában foglalhatja a hanyatlás mozzanatát, egy-egy visszafelé tett lépést, de a fejlődés egészében felfelé ívelő pályán halad. Belinszkij szerint, aki tagadja a haladó irányú fejlődést, az a pangás és a halál hirdetője: „Kinek számára a jelen nem áll magasabb fokon a múltnál, és a jövő a jelennél, az mindenben pangást, rothadást, halált fog látni.”*

Belinszkij dialektikus gondolkodása különös mélységet ér el és erőt sugároz, amikor a fejlődést mint az új keletkezését elemzi. A fejlődés, mondja, az új formák keletkezése; „ha nem törekednénk mindig az újra, mindig a jövő felé, nem volna semmiféle mozgás, semmiféle előrejutás, nem volna haladás, történelem, élet...”**

Az új keletkezése mindig a régi tagadása. Belinszkij különös nyomatékkal hangsúlyozta a tagadás jelentőségét, mert ebben látta a fejlődés élet-elvét. Ebből kiindulva aktív forradalmi harcra szólított a társadalmi élet elavult formái ellen. Az új csak a régi elleni küzdelemben győz és szilárdul meg. Ez a harc az élet természeti törvénye. Az új a régi elleni kegyetlen harcban tör utat magának. „Ez a fajta haladás — írta Belinszkij — a legmaradandóbb, törhetetlen és legyőzhetetlen: ellene semmit sem lehet tenni.”***

Belinszkij dialektikus eszméi, amelyek elméletileg megalapozzák forradalmi demokratizmusát, a feudális tábor ideológusai ellen irányultak, akik a fennálló társadalmi rend megingathatatlansága mellett kardoskodtak. Bírálta Sevirjov, Pogogyin, a szlavofilek metafizikus koncepcióit, feltárta tarthatatlanságukat, szerzőiknek a társadalmi élet vizsgálatában megmutatkozó történelmietlen szemléletét, azt, hogy tagadják a fejlődést mint természetes és törvényszerű folyamatot, s figyelmen kívül hagyják, hogy a harc a fejlődés elengedhetetlen feltétele.

„Ezeknek a tökfeknek — írta Belinszkij ironikusan a szlavofilekről — örökké a múltban jár az eszük, és . . . nem a jövőtől várnak gyógyulást, hanem kitörlik a jelent (mintha egyáltalán nem is létezne, vagy mintha nem a múlt elkerülhetetlen következménye lenne), a régmúlthoz fordul-

* *Belinszkij*: Szocsinyenyija Knyaza V. F. Odojevszkovo [Odojevszkij herceg művei]. Lásd *Belinszkij* Művei. 8. köt. Moszkva 1955. 318. old.

** *Belinszkij*: Szocsinyenyija Konsztantyna Maszalszkovo [Konsztantyin Maszalszkij művei]. Lásd *Belinszkij* Művei. 9. köt. Id. kiad. 13. old.

*** Uo. 13. old.

nak . . . és valamiféle lehetetlen, szörnyű salto mortale segítségével ezt a régmúltat, a jelent elkerülve, egyenesen a jövőbe akarják helyezni . . .”^{*} Belinszkij kimutatta, hogy a reakciós filozófusok és szociológusok nézeteinek metafizikus volta nem véletlen, hanem szükségszerűen következik politikai állásfoglalásukból.

Belinszkij védelmébe vette és megalapozta azt a dialektikus tételt, hogy a tárgyról csak akkor nyerhetünk helyes képet, ha minden oldalukat megvizsgáljuk, és feltárjuk a jelenségekben rejlő ellentmondásokat. Nézete szerint „minden eleven éppen abban különbözik a holttól, hogy lényegében rejtja az ellentmondás csíráját”.^{**} Ezért mélységesen helytelen azoknak a nézőpontja, akik mindenben egy és ugyanazt akarják megtalálni, és semmiképpen sem tudják elismerni az egyazon tárgyban rejlő ellentéteket.

Belinszkij a jobbagyrendszer védelmezőinek metafizikus elméletei ellen harcolva továbbfejlesztette azt a dialektikus tételt is, hogy az igazság konkrét. „Az igazság és a jó eszméjét — írta — minden nép minden korszakban elismerte; de ami vitathatatlan igazság, vagy ami jó az egyik nép vagy korszak számára, az gyakran hamis és rossz egy másik nép számára egy másik korban. Ezért a feltétlen vagy abszolút ítélet módja a legkönnyebb, de egyszersmind a legmegbízhatatlanabb mód . . .”^{***}

Belinszkij az 1841—1843-as években indult el a materializmus útján. A harmincas években dialektikus eszméi még idealista jellegűek voltak. A materializmusra való áttérés lehetővé tette számára, hogy a dialektika fejlesztésében is jelentős lépést tegyen előre. Dialektikájának ereje akkor mutatkozott meg a legvilágosabban, amikor a régi, az elhaló védelmezői elleni harcban a materializmus álláspontjáról kezdett súlyos csapásokat mérni a szlavofilek és a „hivatalos népiesség” ideológusainak idealista és metafizikus tanításaira.

Világnézetében már a negyvenes években jelentkeztek materialista tendenciák. 1844-től kezdve végleg szakított az idealizmussal és a filozófiai materializmus meggyőződéses hívévé vált. Határozottan elvetette azt a nézetet, hogy a világ valamiféle túlvilági, szellemi erő teremtménye, megnyilvánulása. A „természetfeletti” elismerése számára „ostobaság” volt, ami elkerülhetetlenül a misztikum és a fantasztikum útvesztőjébe tereli az ember gondolatait.

„Nincsen gondolkodás anyagi alap nélkül és anyagi alaptól függetlenül — mondotta Belinszkij —; a gondolkodás az agyvelő, vagyis az anyag tevékenységének eredménye. A logika, amelynek tárgya a gondolkodás, egyetlen pillanatra sem feledkezhet meg arról, hogy a vizsgálódások tárgya olyan virág, amelynek gyökerei a földbe nyúlnak, vagyis a szellemi,

^{*} *Belinszkij*: Tarantasz. Lásd *Belinszkij* Művei. 9. köt. Id. kiad. 116—117. old.

^{**} *Belinszkij*: Esztétikai szemelvények. Bp. 1944. 272. old.

^{***} *Belinszkij*: Взгляд на русскую литературу 1846. года [Pillantás az 1846-os év orosz irodalmára]. Lásd *Belinszkij* Művei. 10. köt. Id. kiad. 23. old.

ami nem más, mint a fizikai tevékenysége.”* Ezért a logikának és a pszichológiának a fiziológiára, az ember fiziológiai természetének tanulmányozására kell támaszkodnia.

Az emberi személyiséget Belinszkij a szellemi és az anyagi szerves egysége megtestesülésének tekinti, olyan egységnek, amelyben az anyagi elv a meghatározó.

Belinszkij a vulgáris materializmus elszánt ellenfele. Azt állítja, hogy „az ember szellemi természetét nem kell *elválasztani* fizikai természetétől, mint valami különöst és tőle függetlent...”, ugyanakkor az a véleménye, hogy az ember szellemi természetét meg kell különböztetni fizikai természetétől, hogy „az ész törvényeit az ész működése közben kell megfigyelni”**.

Belinszkij a materializmus nézőpontjából vizsgálja az emberi megismerést is. Vitathatatlan igazság számára az a tény, hogy a külvilágról nyert ismeretek első fokozata az érzet. Egyidejűleg szembeszáll a szűklátókörű empirizmussal és a „tisztá” spekulációval is, a „tényleges” és a „filozófiai” ismeretek egyesítését követeli, a megismerés lényegét „a tények jelentőségének megértésében” látja.

Belinszkij úgy vélte, hogy az igazság a megismerésnek és a megismerés tárgyának megegyezése, s meg volt győződve arról, hogy az igazság elérhető, a világ megismerhető. Világosan látta, hogy az agnoszticizmus a tudomány ellensége és kérlelhetetlenül síkraszállt azok ellen, akik nem hittek az emberi tudás erejében. „Most — írta — minden egyszerű, becsületes meggyőződést, még a korlátolt és egyoldalú meggyőződést is többre értékeljük, mint a legsokoldalúbb kételkedést, amely nem mer sem meggyőződéssé, sem tagadássá válni, és akarva, nem akarva érdektelen és beteges bizalmatlansággá válik.”***

Belinszkij emellett különbséget tett a szkepticizmus, a világ megismerhetőségében való kételkedés, vagyis az agnoszticizmus válfaja és az egészséges szkepticizmus között, amely az embernek a tudás elért színvonalával való elégedetlenségét tükrözi, és az embert arra ösztönzi, hogy tovább haladjon.

A megismerést történelmi folyamatnak tekintette, amelyben „a megállapított igazság és a teljes igazság nem egy és ugyanaz”. Bírálta az agnosztikusokat, akik szerint „a tanítások és rendszerek bukása értéktelenségük bizonyítéka”, és a következőket írta: „Történelmi érzék híján agyunk nem tudja befogadni, hogy az igazság történelmileg fejlődik, hogy az igazságot elvetik, verejtékkel öntözik és verejtékkel aratják, csépelik és rostálják, s hogy sok pelyvát kell elszórni, hogy eljussunk a szemig.”**** Az abszolút és viszonylagos igazság kapcsolatára vonatkozó gondolatai megközelítették a kérdés helyes megoldását.

* *Belinszkij*: Piszmo V. P. Botkinu 17-ovo fevralja 1847. g. [Levél Botkinhoz]. Lásd *Belinszkij*: Válogatott levelek. 2. köt. Id. kiad. 293.

** Uo.

*** *Belinszkij*: Szocsinyenyija Knyaza V. F. Odojevskovo [Odojevskij herceg művei]. Lásd *Belinszkij* Művei. 8. köt. Id. kiad. 318—319. old.

**** Uo. 318. old.

Belinszkij harcos ateista volt. Élete utolsó éveiben ateista és materialista meggyőződésének megszilárdulására kétségtelen hatással volt Marx „A hegeli jogfilozófia kritikájához” és „A zsidókérdéshez” című cikke. Amikor 1845 januárjában Herzennel közölte benyomását a „Deutsch-Französische Jahrbücher”-nek [Német-Francia Évkönyvek] arról a füzetéről, amelyben Marxnak e cikkei megjelentek, ezt írta: „Az igazságot kivettem magamnak, és az *isten* és *vallás* szavakban homályt, sötétséget, láncot és korbácsot látok, s most éppen úgy szeretem ezt a két szót, mint az utána következő négyet.”*

Belinszkij bírálta Odojevszkij miszticizmusát és szkepticizmusát, a szlavofilek misztikus szociológiáját, haraggal támadt Katkovra, aki magasztalta a kései Schelling idealista filozófiáját, elítélte Cousin és oroszországi követője, Polevoj eklektikus filozófiáját.

Bírálta a reakciós romanticizmust mint irányzatot a művészetben, s egyúttal támadást intézett a miszticizmus és a meddő ábrándozás ellen, amely elvonja az embert a reális valóságtól és a gyakorlati forradalmi tevékenységtől.

Belinszkij az orosz idealisták elleni harca során élesen és mélyrehatóan bírálta a nyugati idealista rendszereket is, köztük a német idealista filozófiát. Míg a szlavofilek Schelling kinyilatkoztatásifilozófiáját magasztalták, Belinszkij ennek az időszaknak Schellingjét szárnalmas élőhalott romantikusnak nevezte.

Hegel filozófiáját Belinszkij fontos lépésnek tartotta a filozófia fejlődése útján. Véleménye szerint Hegel fő érdeme „spekulatív gondolkodási módszere, amely annyira helytálló és oly szilárd, hogy még a hegeli filozófia ma elégtelen vagy helytelen eredményeit is csak ennek alapján lehet megcáfolni: Hegel csak akkor tévedett az alkalmazás terén, amikor hűtlen lett saját módszeréhez”.**

Belinszkij ugyanakkor látta a hegeli idealista rendszer reakciós korlátozottságát, megértette, hogy a belőle levont következtetések az akkori németországi társadalmi berendezést voltak hivatva igazolni, hogy Hegel azt hirdette: „meg kell békélni a valósággal, bármilyen is legyen ez a valóság”. 1841-ben Botkinhoz intézett levelében a nagy kritikus ezt írta: „Már régóta gyanítottam, hogy Hegel filozófiája csupán mozzanat, ha nagy mozzanat is, de eredményei, mint abszolútumok, fabatkát sem érnek, s én inkább haljak meg, semhogy megbéküljek velük . . . Nagy okom van arra, hogy haragudjam Hegelre, mert úgy érzem, őrá hallgattam (érzésben), amikor beletörődtem az orosz valóságba . . .”***

* *Belinszkij*: Piszmo A. J. Gercenu 26-ovo janvarja 1845. g. [Levél Herzenhez]. Lásd *Belinszkij*: Válogatott levelek. 2. köt. Id. kiad. 259. old.

■ ** *Belinszkij*: Isztorija Malorosszii, Nyikolaja Markevicsa [Nyikolaj Markevics: Kisoroszország története]. Lásd *Belinszkij* Művei. 7. köt. Moszkva 1955. 49—50. old.

*** *Belinszkij*: Piszmo V. P. Botkinu 1-ovo marta 1841. g. [Levél Botkinhoz]. Lásd *Belinszkij*: Válogatott levelek. 2. köt. Id. kiad. 141. old.

Belinszkij felháborította Hegel hajbókolása a korabeli porosz társadalmi rendszer előtt; az orosz forradalmi demokrata nyomorúságosnak és korlátoottnak látta Hegel politikai ideálját, az alkotmányos monarchiát. „Milyen korlátoolt fogalom!” — írta megvetően erről a hegeli eszményről.

Miután Belinszkij látta az idealista filozófia tarthatatlanságát és megbíráta az idealizmust (szóhasználatára szerint a metafizikát) mint a „transzcendentális ostobaságok” tudományát, megértette, hogy egy új, tudományos filozófiát kell létrehozni. Ennek a filozófiának „ki kell úznie a tudományból a transzcendentálisizmus és a teológia kísérteteit, meg kell mutatnia azokat a határokat, amelyeken belül az ész működése gyümölcsöző, és az észet egyszer s mindenkorra el kell szakítania a fantasztikustól és a misztikustól . . .”*

Belinszkij nem értett egyet Comte pozitivizmusával, és helytelenítette Comte igényeit egy „új filozófia” létrehozására. Comte-ról alkotott véleménye, amely szerint „a filozófia területe éppúgy idegen természetétől, mint a történelem területe” — arról tanúskodik, hogy a nagy orosz gondolkodó bíráló szemmel tudta értékelni kora nyugat-európai polgári filozófiájának „legfrissebb termését”.

Belinszkij Gogolhoz intézett 1847. július 3-i levelében, amely ragyogó okmánya volt a negyvenes évek materializmusának és ateizmusának, erélyesen szembeszállt a miszticizmussal és a vallásos szemlélődéssel, és abban látta a nép jövőre nagy történelmi sorsfordulatának zálogát, hogy az távol áll a misztikus egzaltációtól, egészséges gondolkodású, világos és pozitív észjárású.

Herzennel és más forradalmi demokratákkal együtt Belinszkij új szintre emelte Oroszországban a materializmust, amikor összekapcsolta az önkényuralom és a feudális földesurak elleni forradalmi mozgalommal.

Belinszkij azonban nem jutott el és nem juthatott el a dialektikus materializmushoz. Nem tudta gyökeréig feltárni az emberi tudat társadalmi természetét, nem tudta megmagyarázni a tudatnak a társadalom anyagi életkörülményeitől való függőségét, a társadalom fejlődéstörvényeit. Dialektikája még nem alakult tudományos módszerré, és nem kapcsolódott össze szervesen a materializmussal, amely nála korlátozott volt és csak a természet megismerésére vonatkozott, de nem terjedt még ki következetesen a társadalom megismerésére.

Belinszkij szociológiai nézeteit a negyvenes években az osztályharcnak, a társadalom forradalmi átalakításának eszméi hatották át.

Belinszkij állhatatosan végigvezette azt a gondolatot, hogy a feudalizmus is, a kapitalizmus is történelmileg múlékony szakaszai az emberiség fejlődésének. Műveiben és leveleiben kifejtette, hogy az ipar fejlődése haladást jelentett a társadalom történetében a középkorhoz viszonyítva, mert az anyagi termelés hatalmas fellendülésével járt. „Tudom — írta a

* *Belinszkij*; Piszmo V. P. Botkinu 17-ovo fevralja 1847. g. [Levél Botkinhoz]. Lásd Uo. 293. old.

nagy kritikus Botkinnak —, hogy az ipar nagy bajok forrása, de tudom, hogy ugyanakkor a társadalom számára óriási javak forrása is.”* A burzsoá rendszer azonban, Belinszkij szerint, csak viszonylagosan haladó társadalmi rendszer és egyáltalán nem eszményi társadalmi berendezkedés, mert a néptömegek kizsákmányolásán és elnyomásán alapul és megfosztja őket legelemibb szabadságjogaiktól.

Belinszkij élesen támadta a dolgozókat leigázó és elnyomó nagyburzsoáziát, de megértette, hogy a burzsoázia nem véletlenszerű, hanem törvényszerű jelenség. Láttá a különbséget is a régi feudális rend ellen harcoló forradalmi burzsoázia és a népet éhségre és nyomorra kárhóztató, hatalomra jutott, győzedelmes burzsoázia között.

Bízott abban, hogy létrejön egy olyan szocialista társadalmi rend, amelyben nem lesznek gazdagok és szegények, rabszolgák és alattvalók. De hogy a társadalom előzetes fejlődése miként fogja történelmileg előkészíteni a szocializmust, hogy milyen társadalmi erők fogják létrehozni a szocializmust — erre a kérdésre még nem tudott tudományos feleletet adni. Belinszkij szocializmusa, amely nem támaszkodott a materialista történelemfelfogásra, a kapitalizmus fejlődéstörvényeinek tudományos ismeretére, csupán az utópikus szocializmus egyik válfaja maradt, ez azonban már a harcos forradalmi demokratizmushoz kapcsolódó utópikus szocializmus volt.

Belinszkijnek sok utópista szocialistától eltérően nem voltak olyan illúziói, hogy a társadalom szocialista átépítése békés úton megvalósulhat. „Nevetséges volna azt gondolni, hogy ez magától, az idő folyamán, erőszakos forradalmak nélkül, vér nélkül végbemehet”*** — írta.

Véleménye szerint a szocializmus „nem az eszményi és széplelkű girondisták édeskés és elragadtatott frázisaitól, hanem a terroristák által, a Robespierre-ek és Saint-Justök szavainak és tetteinek kétélű kardja által fog megvalósulni”.*** Lelkesedéssel beszélt a francia jakobinusok forradalmi harci módszereiről. Az emberiség boldogságáért kész volt „tűzzel-vassal” irtani a nép elnyomóit. Nem riasztotta vissza „ezrek vére”, mert az emberiségnek forradalmi erőszak útján kell véget vetnie „milliók megaláztatásának és szenvedésének”.

Belinszkij a cenzúrázott sajtóban is megtalálta a módját, hogy hirdesse a forradalmi eszméket, és kérlelhetetlenül harcoljon a jobbagyrendszer védelmezői ellen. Szollogub „Tarantasz” című elbeszéléséről írt cikkében például feltárta a patriarchális, hűbéri rend szlavofil idealizálásának reakciós értelmét. „Itt — írta ironikusan — minden a parasztoknak az uraságok iránti szeretete körül forog, amelyet már maga a természet oltott beléjük . . .

* *Belinszkij*: Piszmo Botkinu gyekabrja 1847. g. [Levél Botkinhoz]. Lásd Uo. 376. old.

** *Belinszkij*: Piszmo Botkinu 8-ovo szentyabrja 1841. g. [Levél Botkinhoz]. Lásd Uo. 173. old.

*** *Belinszkij*: Piszmo Botkinu aprelja 1842. g. [Levél Botkinhoz]. Lásd Uo. 192. old.

Mindebből az a következtetés vonható le, hogy minden úgy jó, ahogy van, hogy semmiféle javításra nincs szükség, legkevésbé a külföldi szellemben vett javításokra.”*

A Belinszkij nézetei és a liberálisok nézetei közti mély ellentét világosan kidomborodik abban a vitában, amely Herzen „Levelek az Avenue Marignyról” című írása körül bontakozott ki. Míg a liberálisok — Botkin, Kors és a forradalmi demokráciától egyre inkább eltávolodó Granovszkij — rosszállással fogadták a „Levelek”-et, és elítélték Herzent, amiért a burzsoáziát élesen megkritizálta, Belinszkij határozottan Herzen oldalára állt. Azt állította, hogy a „Levelek” helyesen bírálják a burzsoá állapotokat, és ostromozta a konzervatív erővé vált burzsoáziát.

Csernisevszkij találóan jegyezte meg, hogy Belinszkij egész tevékenységének „pátosza” lángoló hazafiságán alapult. Mélységesen idegen volt tőle a sovinizmus, más népek lenézése. Szembeszállt a szlavofileknek azzal a misztikus elképzelésével, hogy az orosz nép „istentől kiválasztott” nép, sohasem tagadta más népek gazdasági és kulturális vívmányait, arra buzdította a haladó embereket, hogy kritikusan sajátítsák el a külföldi kultúra vívmányait.

Élesen szembeszállt a kozmopolitizmussal, harcolt azellen, hogy a nyugat-imádó liberálisok lebecsülik az orosz nép és más népek nemzeti sajátosságait, szembeszállt az orosz kultúra vívmányainak nihilista tagadásával. „Szánalmasak és bosszantóak” voltak számára a kozmopoliták, ezek a „higgadt szkeptikusok, elvont emberek, az emberiség útlevél nélküli csavargói”.** Haraggal támadta az orosz „francia-imádókat” és „angol-imádókat”, akik az egekig magasztalták mindazt, ami nyugateurópai, és lenézően kezeltek mindent, ami az orosz népre és a hazai kultúrára vonatkozott.

Teljes egészében helytelennek tartotta azt a kozmopolita állítást, hogy a népek nemzeti sajátosságai életük negatív, konzervatív oldalait fejezik ki. „Éppen ellenkezőleg — írta —, korunk elsősorban a nemzetségek nagyarányú fejlődésének kora.”*** Bármely nép haladó fejlődése mindig „nemzeti”, vagyis sajátos, csakis az illető népre jellemző formában megy végbe.

Bátran nézett előre és nagy jövőt jósolt az orosz népnek. Prófétaí szavakkal hirdette: „Irigylésre méltóak unokáink és dédunokáink, akik Oroszországot 1940-ben a művelt világ élén, a tudomány és művészet törvényhozójaként láthatják majd, amint az egész felvilágosult emberiség mélységes hódolatát fogadja.”****

* *Belinszkij*: Tarantasz. Lásd *Belinszkij Művei*. 9. köt. Id. kiad. 111. old.

** *Belinszkij*: Piszmo A. J. Gercenu 14-ovo janvarja 1846. g. [Levél Herzenhez]. Lásd *Belinszkij*: Válogatott levelek. 2. köt. Id. kiad. 264. old.

*** *Belinszkij*: Vzgljad na russzkiju literaturu 1846. goda. Lásd *Belinszkij Művei*. 10. köt. Id. kiad. 30. old.

**** *Belinszkij*: Pamjatnaja knyizska na 1840. g. [Emlékkönyv. 1840.]. Lásd V. G. *Belinszkij Művei*. 3. köt. Moszkva 1953. 488. old.

Szociológiai nézeteinek középpontja a törvényszerű történelmi folyamat eszméje volt, amelyet szembeszegezett a kizsákmányoló társadalmi rendszerek szekértolóinak „elméleteivel”, akik azon fáradoztak, hogy bebizonyítsák e rendszerek maradandóságát.

Amikor Belinszkij a társadalom progresszív fejlődése szükségszerűségének és a történelmi törvényszerűségek létezésének gondolatát védelmezte, távol állt a fatalizmustól, a providencializmustól, amely a földesúri és burzsoá ideológusoknak a fennálló társadalmi állapotok védelmére irányuló szociológiai felfogását jellemezte.

A történelmi törvényszerűség elismeréséből következett az a megoldás is, melyet Belinszkij a személyiség történelmi szerepének kérdésében adott. Szembeszállt azokkal a nézetekkel, amelyek szerint a népek és az emberiség sorsa nagy személyiségek, „lángelmék”, „hősök” cselekedeteitől függ. Véleménye szerint a nagy ember, tudatosan vagy nem tudatosan, mindig a „kor szellemét” juttatja kifejezésre, tevékenysége megfelel a korszak történelmi szükségleteinek, amelyek akaratától és óhajaitól függetlenül érték meg. A nagy ember éppen azért nagy, mert „a közvélemény szerve, a mozgalom feje, a kor képviselője”, aki nem áll szemben a néppel, hanem ellenkezőleg, szorosan egybeforrt vele.

Akkor, amikor Oroszországban még nem alakult ki forradalmi helyzet, amikor a nyugati munkásmozgalom még gyermekcipőben járt, Belinszkij nem oldhatta meg tudományosan a tömegek szerepének kérdését, és még kevésbé oldhatta meg azt a kérdést, hogy az eljövendő forradalmi átalakulásban milyen történelmi szerep hárul a munkásosztályra. De ha mutatkoztak is nála bizonyos ingadozások, mégis a dolgozó tömegekben látta azt az erőt, amely végrehajtja ezeket az átalakulásokat. A nép gyermek, mondta, de ez a gyermek nő, s erőteljes és értelmes férfivá érik.

Belinszkij a történelmi fejlődés haladó menetét az új és a régi közötti szakadatlan harc folyamatának tekintette. A réginek, a túlhaladottnak tagadása, véleménye szerint, nagy szerepet játszik az emberiség fejlődésében, és hatalmas mozgatóereje a történelmi haladásnak. Fáradhatatlanul hangsúlyozta azt a gondolatot, hogy a történelmi haladásnak nincsenek korlátai. „Az emberiség fejlődésének nincs határa — mondta — és az emberiség sohasem fogja azt mondani: »Állj, elég, ne tovább!«”*

Belinszkij elvetette az abszolút eszmét, amelyet Hegel és más idealisták a történelmi fejlődés alapjának tettek meg. Minthogy azonban nem látta, hogy a történelmi haladás valóságos forrása a társadalom termelőerőinek fejlődése, ezt a haladást azzal a harccal magyarázta, amely az emberek tudatában az új és a régi elvek között folyik és amely magának az „emberi természetnek” tulajdonságaiból következik.

Belinszkij alapján idealista szociológiai elméletében fellelhetők a materialista történelemfelfogás csirái. Kezdte megérteni az anyagi szük-

* *Belinszkij: Rukovodstvo k poznaniju novoj isztorii dlja szrednyih ucsebnih zavegyenyij, szocsinnennoje Sz. Szmargdovim [Sz. Szmargdov: Vezérfonal az újkori történelem megértéséhez]. Belinszkij Művei. 8. köt. Id. kiad. 284. old.*

ségletek nagy szerepét a társadalmi életben. „A történésznek ki kell mutatnia — írta —, hogy az erkölcsi tökéletesedés kiindulópontja minde-
nekelőtt az anyagi szükséglet, s hogy az anyagi szükséglet az erkölcsi
cselekvés nagy hajtóereje. Ha az embernek nem lett volna szüksége ételre,
ruházatra, hajlékra, kényelemre — örökre megmaradt volna állati álla-
potban. Ettől az igazságtól csak a gyermeki érzés vagy az áporodott idea-
lizmus riadhat vissza.”*

A nyugat-európai országok történetének legfontosabb mozzanatai
Belinszkij szerint a következők voltak: a feudális arisztokrácia és a nép
harca; a nép és a burzsoázia harca az arisztokrácia és az abszolutizmus
ellen, és végül a győzelmes burzsoázia harca a nép ellen. Ugyanakkor a
restauráció korabeli francia polgári történészekről eltérően, akik az osztályharcot csak a korábbi korszakokban tartották törvényszerűnek, és
iparkodtak bebizonyítani, hogy az osztályokra való tagozódás maradandó,
Belinszkij hangsúlyozta, hogy a mai társadalomban az osztályharc a
haladást szolgálja, és benne látta az eszközt az új társadalmi rend létre-
hozásához, amelyben nem lesznek gazdagok és szegények, királyok és
alattvalók.

Belinszkij szociológiai elmélete, amely magában foglalja a materia-
lista történelemfelfogás csiráit, egy lépéssel előre vitte a társadalomról
szóló tanítások fejlődését.

Belinszkij esztétikai elmélete forradalmi-demokrata és
materialista világnézete alapján, az irodalom és az irodalomkritika reak-
ciós irányzatai elleni harcban alakult ki. E harc során csapásokat mért a
„tisztá művészet” védelmezőire és a reakciós „didaktizmus” híveire,
akik az irodalmat nyíltan a „hivatalos népiesség” szolgálatába állították.

Belinszkij a harmincas években, filozófiai fejlődésének idealista
szakaszában, az idealista művészetfelfogáshoz híven a művészetben az
„eszmék” életének ábrázolását látta. De már ebben az időben is síkra-
szállt a realizmusért és a népiségért s harcolt a reakciós irodalmárok ellen.

Amikor pedig a negyvenes évek elején már túlhaladta és bírálta a
filozófiai idealizmust, a művészet és a valóság viszonyának kérdését a
filozófiai materializmus álláspontjáról oldotta meg. Számára a valóság
talaja, tárgya és anyaga a művészetnek, mely mindig csupán az élet
számtalan megnyilvánulásának egyike. Az a materialista tétele, hogy
„az élet mindig fölötte áll a művészetnek”, és amelyet később Csernisev-
szkij dolgozott ki, Piszarev találó megjegyzése szerint, Belinszkij egész
kritikai iskolájának egyik alapelvévé vált.

Belinszkij a művészetet a valóság alkotó reprodukálásának tekin-
tette. A művészet reprodukálja a valóságot, s egyszersmind kifejezi az
emberek viszonyát a valósághoz, gondolataikat és érzéseiket. Ezért a
művészet a nép világszemléletének kifejezője.

Belinszkij megállapítása szerint a művészetben a valóság reproduká-
lásának különleges formája a művészi ábrázolás. Éppen a szemléletesség

* Uo. 287. old.

különbözteti meg a művészetet a tudománytól. „A filozófus — írja Belinszkij — szillogizmusokban, a költő képekben és ábrázolásokban fejezi ki magát, de mindketten ugyanazt mondják. A statisztikai számokkal felfegyverzett közgazdász olvasóinak vagy hallgatóinak értelmére hatva *bebizonyítja*, hogy valamely társadalmi osztály helyzete ilyen vagy amolyan okok következtében sokat javult vagy sokat romlott. A költő, a valóság eleven és világos ábrázolásának fegyverével, olvasói fantáziájára hatva, hű kép segítségével *megmutatja*, hogy valamely társadalmi osztály helyzete ilyen vagy amolyan okok következtében valóban sokat javult vagy sokat romlott. Az egyik *bizonyít*, a másik *mutat* és mindketten *meggyőznek*, csakhogy az egyik logikai következtetések útján, a másik képek segítségével . . . Itt a tudományra és a művészetre egyaránt szükség van, és sem a tudományt nem helyettesítheti a művészet, sem a művészetet a tudomány.”*

Belinszkij, aki a művészetet a valóság költői reprodukciójának tartotta, látta, hogy a művészet nyomon követi a változó, fejlődő életet. Ezért szerinte az esztétikának a művészetet fejlődésében kell vizsgálnia, és szervesen egyesítenie kell magában a művészet elméletét és történetét. Amikor pedig fejlődésében vizsgáljuk a művészetet, mindenekelőtt meg kell látnunk, hogy az a népek konkrét történelmi életkörülményeitől függ.

Míg Hegel esztétikai historizmusa főként a múltba tekintett, Belinszkij historizmusa a művészet terén, éppen ellenkezőleg, a jelent és a jövőt tartotta szem előtt. A nagy forradalmi demokrata mélységesen hitt abban, hogy a művészet felvirágozik a jövőben, amikor az emberiség megszabadul majd „az értelmetlen valóság aljas bilincseitől”, és az új társadalmi viszonyok széleskörű lehetőséget nyújtanak a művészet szabad és gyümölcsöző fejlődésére.

Egy-egy művészi alkotás történelmi körülményeit vizsgálva, Belinszkij számos esetben eljutott az alkotás osztály-meghatározottságának felismeréséhez. Véleménye szerint Walter Scott regényei például elárulják, hogy szerzőjük: „meggyőződésében és szokásaiban tory, konzervatív és arisztokrata”. Éles tekintetével Puskin zseniális alkotásában is észrevette azokat a vonásokat, amelyek elárulják, hogy a költő a nemességhez tartozott.

Belinszkij mélységesen meg volt győződve arról, hogy a művészet rendeltetése nemcsak egyszerűen a valóság reprodukálása, hanem a valóság átalakításában való tevékeny részvétel, a társadalmi haladás szolgálása is. „Azzal, hogy elvitatjuk a művészettől a társadalmi érdekek szolgálásának jogát — mondotta Belinszkij —, a művészetet nem felemeljük, hanem lealacsonyítjuk, mert megfosztjuk a legelevenebb erőtől, vagyis a gondolattól, és valamiféle szibarita élvezet tárgyává, mihaszna semmirekellők játékszerévé tesszük.”**

* *Belinszkij: Vzgljad na russzkuju lityeraturu 1847. g.* [Pillantás az 1847-es év orosz irodalmára]. Lásd *Belinszkij Művei*. 10. köt. Id. kiad. 311. old.

** Uo.

Belinszkij az igazi művészi alkotástól a forma és a tartalom egységét követelte, de hangsúlyozta, hogy ebben az egységben a meghatározó szerep a tartalomé. A művészi alkotások semmiféle művészi érdeme sem szoríthatta háttérbe Belinszkijnél az értékelés első és fő szempontját — az eszmei tartalmat.

Belinszkij mindig tiltakozott az ellen a nézet ellen, hogy a társadalom érdekeinek szolgálata ellentmond az alkotás szabadságának, korlátok közé szorítja és gúzsba köti a művész gondolatait és képzelőerejét.

„Az alkotás szabadsága — írta — könnyen összeegyeztethető a kor szolgálataival: nem kell kényszeríteni magunkat arra, hogy feladott témákat dolgozzunk fel, nem kell korlátok közé szorítani a fantáziát, csak polgár legyen az ember, társadalmának és korának fia, aki magáévá teszi társadalmi érdekeit, saját törekvéseit egybeolvasztja társadalmi törekvéseivel; együttérzésre, szeretetre, egészséges gyakorlati igazságérzetre van szükség, amely nem választja el a meggyőződést az ügytől, a művet az élettől.”*

Belinszkij feltárta a „művészet a művészetért” elmélet metafizikus alapját. A művészet mint az élet egyik oldala, egyik megnyilvánulása, sohasem szakítható el az ember társadalmi életének többi oldalától. Tartalmát mindig a valóságos életből, a társadalom „történelmi mozgásából” meríti. Ezért a „tisztá művészet” hívei, akik a művészetet saját területén igyekeznek korlátozni és csupán az ember szépre való törekvésének kifejezőjévé akarják tenni, nézetüket a valóságos életnek és a művészet reális fejlődésének ellentmondó, egyoldalú, metafizikus elvekre alapozzák. Belinszkij a tisztá, elszigetelt művészetre vonatkozó efféle gondolatokat elvont, fellegekben járó gondolatoknak nevezte.

A nagy forradalmi demokrata a „tisztá művészet” hirdetésében spanyolfalat lát, amely mögött az a törekvés lapul, hogy az embereket kibékítsék a reakciós társadalmi renddel, elvonják a forradalmi harctól. Nem véletlen tehát, hogy a „tisztá művészet” apostolai a német idealistáknak, a monarchista rendszer védelmezőinek esztétikai elméleteit tűzték zászlajukra.

A valóság hű művészi reprodukálása lényegének feltárása során Belinszkij a realista művészet törvényeinek mélyreható, újszerű felfogásáról tesz tanúságot. Számára az élet realista művészi ábrázolásának elengedhetetlen feltétele a valóság történelmi hitelessége, valamint az élet reprodukálásának teljessége, sokoldalúsága. Élesen szembeszáll azokkal, akik a művészet területét az élet „kellemes”, „emelkedett” jelenségeinek ábrázolására kívánják korlátozni.

Belinszkij azt állította, hogy a művészetben a „valóságához való hűség” megköveteli az „élet prózai oldalainak”, a megszokott, hétköznapi valóságnak bemutatását. Ezt a követelést forradalmi-demokratikus tartalommal töltötte meg, arra hívta fel az orosz irodalmat, hogy leplezze le

* *Belinszkij*: ReCs o krityike, A. Nyikityenko [A. Nyikityenko: Beszéd a kritikáról]. Lásd *Belinszkij Művei*. 6. köt. Id. kiad. 286. old.

és ostromozza a társadalmi berendezés hibáit. A művészetben a „valóságához való hűség” fontos feltételének tekintette az életjelenségek művészi általánosítását, tipizálását, a lényeges, a jellemző ábrázolását a jelenségekben. „Ha a regényben vagy az elbeszélésben nincsenek figurák és személyek, nincsenek jellemek, ha nincsen benne semmi *tipikus* — akármilyen híven és gondosan mintázza is a természetet mindaz, amit benne elmondanak, az olvasó nem talál itt semmiféle természetességet, nem vesz észre semmi olyat, amit helyes észrevételként könyvelhetne el, ami úgyenes volna megragadva.”*

Belinszkij a „valóságához való hűség” követelménye mellett a haladó tendencia erejének és jelentőségének megszilárdítását hangsúlyozta a művészetben. „A költő képeinek gondolatot kell tartalmazniuk — mondotta —, az általa keltett benyomásoknak hatniuk kell az olvasó értelmére, az élet bizonyos oldalait illető nézeteit ilyen vagy amolyan irányba kell terelniük.”**

Kritikai cikkei az a gondolat hatja át, hogy a haladó eszmei irányzatosság a művész alkotásának erőt kölcsönöz, míg a hamis eszmei iránytönkreteszi a tehetséget, csökkenti az alkotás művészi értékét. A mű hamis eszmei irányzatossága végzetes hatására szemléltető példa Gogol „Szemelvények barátaimmal folytatott levelezéséből” című könyve.

Belinszkij harca a realizmusért és a művészet magasfokú eszmeiségeért szervesen egybekapcsolódott az irodalom és a művészet népi jellegeért vívott harcával. Ebben a harcban ragyogóan megmutatkozik a nagy kritikus hazafisága és forradalmi demokratizmusa.

Belinszkij abból indult ki, hogy a népek fejlődésében a nemzeti és az általános emberi mozzanatok egységet alkotnak, s ennek alapján a művészet nemzeti formájának, nemzeti sajátosságainak jogosságát és szükségességét hangoztatta. Nem ismerte el a kozmopolita, a „nemzeti jelleg nélküli” művészetet éppúgy, mint a „nemzeti jelleget nélkülöző” kultúrát sem. Úgy vélte, hogy minél egyénibb, eredetibb egy nép művészete, annál jelentősebb a hozzájárulása a kultúra általános fejlesztéséhez. Belinszkij szemében a nemzeti jelleg adta a költői alkotások egyik legnagyobb értékét.

Belinszkij az irodalom népiségén mindenekelőtt a nép nemzeti jellegének, „szellemi arculatának”, „világszemléletének” tükröződését értette. Az igazi művész, mondotta, népének gyermeke. Műveiben ezért természetesen kifejezésre jutnak népe nemzeti jellegének sajátosságai. Minél nagyobb a költő, annál nemzetibb, mert annál több oldalát fogja fel a nemzeti szellemnek. Ilyen óriási és egyszersmind tündöklően nemzeti költő volt Puskin.

Belinszkij szenvedélyesen síkraszállt az irodalom demokratizálása mellett, a mellett a követelmény mellett, hogy az egyszerű néphez kell fordulni. Amikor szót emelt annak érdekében, hogy meg kell különböztetni a művészet igazi népiségét a „műnépiességtől”, határozottan állást foglalt

* *Belinszkij*: Взгляд на русскую литературу 1847. г. Лásд *Belinszkij Művei*. 10. köt. Id. kiad. 303. old.

** Uo. 317. old.

amellett, hogy az egyszerű nép életének irodalmi ábrázolása jogos és szükséges. Felháborodottan tiltakozott a „muzsik” arisztokratikus lenézése ellen, az olyan állítások ellen, hogy az alsóbb rendből kikerülő emberek jelleme és élete semmi érdekeset sem tartalmazhat, tehát nincs ott semmi, ami méltó lenne művészi ábrázolásra.

Belinszkij realista esztétikája, forradalmi demokratizmusa és haladó filozófiai nézetei széleskörű visszhangra találtak a későbbi nemzedékekben, az oroszországi és külföldi népek demokratikus gondolkodói és írói körében.

3. A. I. HERZEN ÉS SZEREPE A MATERIALISTA FILOZÓFIA FEJLŐDÉSÉBEN

Az oroszországi felszabadító mozgalom nagy alakja, *Alekszandr Ivanovics Herzen* (1812—1870) a XIX. század orosz materialista filozófiájának egyik klasszikusa volt.

Világnézete az oroszországi antifeudális mozgalom talaján, a nyugati forradalmi mozgalmak hatására, a hazai és külföldi haladó tudomány és filozófia vívmányainak hatására alakult ki.

Herzent, aki nemesi családból született és nevelkedett, már kora ifjúságában áthatották Ragyiscsev, a dekabristák és Puskin szabadságszerető, antifeudális eszméi. Világnézetének kialakulásában nagy szerepet játszottak a XVIII. század forradalmi Franciaországa kimagasló személyiségeinek eszméi, a XVII—XVIII. század materializmusa, az utópista szocialisták, Hegel dialektikája és Feuerbach filozófiája.

A moszkvai egyetemen, ahol 1829-től 1833-ig tanult, Herzen egy kört alakított, amelyben N. P. Ogarjovval és más hasonló gondolkodású diákokkal együtt, a XVIII. század forradalmi gondolkodói és az utópista szocialisták politikai és elméleti tanításait tanulmányozta.

Herzent, Ogarjovot és a kör néhány más résztvevőjét egy évvel az egyetem befejezése után letartóztatták „államellenes bűnözőkkel” való kapcsolat és „a társadalomra nézve rendkívül veszélyes, vakmerő szabadgondolkodás” vádjával. Utána a cári kormány száműzte őket Moszkvából. Herzen forradalmi nézetei a száműzetés idején alakultak ki. A nemesi forradalmár, a dekabristák követője, a negyvenes évek közepén forradalmi demokratává vált.

Herzen 1847-ben mint politikai emigráns elutazott Oroszországból. Lenin „Herzen emlékére” című cikkében megjegyzi, hogy Herzen akkor demokrata, forradalmár szocialista (természetesen utópista szocialista) volt, és nem érthette meg, hogy az 1848. évi nyugat-európai forradalmak polgári jellegűek, hogy a forradalmak során milyen okok vezettek a polgári és kispolgári „szocializmus” csődjére. Igen súlyosan érintette az 1848-as forradalmak veresége, s egy időre szkepticizmus kerítette hatalmába, amely Lenin találó megállapítása szerint „a szocializmussal kapcsolatos polgári illúziók összeomlása volt, annak a világtörténelmi korszaknak a

visszatükröződése, amikor a polgári demokrácia forradalmisága Európában már elhalóban volt, a szocialista proletariátus forradalmisága pedig még nem érett meg. Herzen, aki Franciaországban szemtanúja az 1848. évi forradalomnak, hevesen védelmezte a felkelő népet, könyörtelenül ostromozta a nagyburzsoáziát, reakciós, népellenes jellegét, keményen elítélte az ellenforradalom véres leszámolását az 1848-as párizsi júliusi felkelés résztvevőivel. „Az ilyen percekért az ember tíz évig tud gyűlölni, és egész életén át bosszúra szomjazik. *Jaj annak, aki ilyen perceket meg tud bocsátani!*”^{*} — írta a júliusi felkelés leveréséről.

Herzen az emigrációban megszervezte a „Szabad orosz nyomdát” (1853), és megindította a „Poljarnaja Zvezda” [Sarkcsillag] című folyóiratot, 1857-től pedig Ogarjovval együtt kiadta a „Kolokol” [Harang] című lapot. Ezeket a kiadványokat illegálisan juttatták el Oroszországba, és titokban terjesztették. A „Kolokol” nagy szerepet játszott a cárizmus és a jobbágyrendszer leleplezésében, az orosz forradalmi ifjúság nevelésében.

Herzen az ötvenes évek végéig még nem találkozott a forradalmi néppel Oroszországban, s ezért bizonyos liberális illúziókat táplált, ingadozott a forradalmi demokrácia és a liberalizmus között. Az ötvenes években a „Kolokol” hasábjain többször fordult levéllel a földesurakhoz és a cárhoz, rábeszélte őket, hogy szabadítsák fel önként a parasztokat a földdel együtt. Ezt a forradalmi demokratizmustól a liberalizmus felé tett lépést nem egy ízben jogosan szemére hányták a nála következetesebb és harcosabb forradalmi demokraták: Csernisevskij, Dobroljubov, Szerno-Szolovjevics. „Az igazság kedvéért azonban meg kell mondanunk — jegyezte meg Lenin —, hogy bármennyit ingadozott is Herzen a demokratizmus és a liberalizmus közt, a demokrata mégis felülkerekedett benne.”^{***}

Herzen a hatvanas évek elejétől kezdve, az oroszországi tömegek forradalmi fellendülésének hatására fokozatosan megszabadult liberális illúzióitól, és bátran a paraszti forradalmi demokrácia oldalára állt. Ugyanakkor arra az elméletileg hamis meggyőződésre jutott, hogy a szocialista átalakulás Oroszországban parasztforradalom segítségével valósulhat meg. 1859-től 1863-ig Ogarjovval együtt megkísérelte, hogy külföldről irányítsa az oroszországi forradalmi munkát. Ogarjovval és Csernisevskijjel titkos forradalmi szervezetet alapított Oroszországban, amely 1862-ben felvette a „Zemlja i Volja” [Föld és Szabadság] nevet. 1863-ban síkraszállt a cárizmus elleni lengyelországi fegyveres felkelés támogatása mellett. A lengyel felszabadító mozgalom védelmében — Lenin szavaival — Herzen mentette meg az orosz demokrácia becsületét. 1870-ben halt meg, Nizzában temették el.

A Herzen társadalmi-politikai felfogásában egyéforrott forradalmi demokratizmus és utópikus szocializmus a jobbágyrendszer teljes megszüntetéseért és a földesúri hatalom megdöntéséért harcoló forradalmi parasztság ideológiájának kifejezési formája volt.

* Herzen: Emlékezések és elmélkedések. Bp. 1953. 179. old.

** Lenin: Herzen emlékére. Lásd Lenin Művei. 18. köt. Bp. 1955. 13. old.

Herzen, a forradalmi demokrata úgy vélekedett, hogy kora életének szükséges következménye a szocializmus, amely valamennyi gazdasági, politikai, jogi és erkölcsi kérdést megoldani hivatott, és sok utópista szocialistától eltérően megértette, hogy az út a szocializmushoz a forradalmon keresztül vezet, és hogy a forradalomnak erőszakos módon kell megsemmisítenie a régi, reakciós rendszert, előkészítenie a talajt a szocialista rend győzelméhez és fejlődéséhez. Herzen szocializmusa azonban utópikus jellegű volt. Nem értette, de nem is érthette meg a munkásosztály történelmi szerepét a szocializmusért vívott harcban. Műveiben megmutatkozik az az utópikus illúzió, hogy a szocializmus hívei Nyugaton olyan tanításokkal léphetnek fel, amelyek utat találnak a dolgozókhoz és a tulajdonosokhoz egyaránt.

Herzen Ogarjovval közösen dolgozta ki az „orosz parasztszocializmus” utópikus elméletét. Oroszországban, véleménye szerint, úgy kell megvalósítani a szocializmust, hogy a parasztságot a földdel együtt felszabadítsák. A falusi földközösséget tekintette annak a megbízható „vilálmhárítónak”, amely meg fogja menteni Oroszországot a kapitalista rend nyomorúságától, és a jobbágyrendszer birodalmából egyenesen átvezeti a szocializmus birodalmába.

Herzen azt a helytelen nézetet vallotta, hogy Oroszországban a burzsoá, vagy az ő szóhasználatával a „politikai” forradalom helyett a parasztság „szociális forradalmára” kerül majd sor. Azt állította, hogy ez a paraszti szociális forradalom a „politikai vagy burzsoá forradalomtól eltérően Oroszországban egy népi kormányzatot hozhat létre, megoldhatja a gazdasági kérdést, véget vethet a nép elnyomásának, és a szocializmushoz vezetheti a népet”. Herzennek az az elképzelése, hogy a szocializmus a parasztforradalom eredményeképpen jön létre, utópikus elgondolás volt, és minden tudományos alapot nélkülözött.

Lenin ezt írta: „Valójában Herzennek ebben a tanításában éppúgy, mint az egész orosz narodnyikságban — beleértve a mostani »szociálforradalmárok« kifakult narodnyikságát is — *nincs szikrányi* szocializmus sem. Herzen tanítása ugyanolyan émelygős frázis, ugyanolyan jámbor álmodozás, az oroszországi polgári paraszti demokrácia *forradalmiságát* burkoló álmodozás, mint a »negyvennyolcas szocializmus« különféle formái Nyugaton. Minél több földet kaptak volna a parasztok 1861-ben, és minél olcsóbban kapták volna, annál erősebben rendült volna meg a feudális földesurak hatalma, annál gyorsabban, szabadabban és szélesebben fejlődött volna a kapitalizmus Oroszországban. A »földhöz való jognak« és a »föld egyenlő felosztásának« eszméje nem egyéb, mint a földesúri hatalom teljes megdöntéséért, a földesúri földtulajdon teljes megsemmisítéséért harcoló parasztok forradalmi egyenlőségi törekvéseinek megfogalmazása.”*

Herzen nem értette meg, hogy mi a proletariátus világtörténelmi szerepe a kapitalizmus megsemmisítésében és a szocialista társadalmi rend

megteremtésében, s csak élete vége felé kezdte nagyra értékelni a proletármozgalmat. „Egy régi társamhoz” [K sztaromu tovariscsu, 1869] című levelei mutatják, hogy elítélte Bakunyinnak — akivel huzamos ideig baráti viszonyban volt — anarchikus taktikáját, egyre nagyobb érdeklődéssel fordult a proletariátus felé, kezdte megérteni a munkásosztály nemzetközi szervezetének, a Marx és Engels irányította I. Internacionálénak a történelmi szerepét. Ogarjovhoz intézett levelében örömmel üdvözölte Marx munkájának orosz nyelvű fordítását.

Herzen filozófiai materializmusa a negyvenes évek elején bontakozott ki. A materializmushoz és az ateizmushoz azonban nem egyidőben jutott el.

A moszkvai egyetem matematika-fizika szakos hallgatójaként (1829—1833) Herzen sokat foglalkozott természettudományos kérdésekkel. Ezekben az években írta „Az ember helye a természetben” [O mesztje cseloveka v prirogye, 1832], „Kopernikus naprendszerének elemző kifejtése” [Analityicszeszkoje izlozsenyie szolnyecsnoj szisztemi Kopernika, 1833] című munkáit és más műveket. Már ezekben az írásaiban materialista módon igyekezett értelmezni a fontos természettudományos kérdéseket, és megkezdte harcát az idealizmus ellen. „Az idealizmushoz — írta egyik korai munkájában — csak egyedül a noumenális rész tartozik, s vajon a természet nem a jelenségek világa-e, — emlékezzünk Fichtére, aki *én*-je mögött nem vette észre a természetet. Az idealizmushoz gyakran tapasztaljuk, hogy az egész természetet egy ragyogó hipotézis mögé bújtatják, és inkább megnyomoritják, mintsem megváltoztatnák saját gondolatukat.”*

Ugyanebben a művében Herzen felszólította olvasóit, hogy kövessék Bacon szabályát és „egyesítsék a racionális módszert az empirikus módszerrel”,** vagyis a tapasztalati ismeretet kapcsolják össze a spekulatív gondolkodással.

A harmincas években, különösen bebörtönzése és első száműzetése idején Herzenen néha úrrá lett a gyermekkorában belénevelt vallásos idealista hangulat, ez azonban szinte egyáltalán nem tükröződött alkotásaiban, s a negyvenes évek elején meg is szűnt.

Ebben az időszakban úgy jutott el a természetről és gondolkodásról kialakított materialista szemlélethez, hogy a legnagyobb alapossággal tanulmányozta a XVIII—XIX. század természettudományos eredményeit s a materializmus és idealizmus harcának történetét.

Herzenre mély hatással volt Feuerbachnak „A kereszténység lényege” című műve, amellyel 1842-ben, novgorodi száműzetése idején ismerkedett meg; a műben kifejtett materialista eszmék segítségére voltak abban, hogy véglegesen megszilárdítsa materialista álláspontját.

„Amikor az első oldalakat elolvastam — beszéli —, szinte ugráltam örömben. Le a maskarával, félre a hebegéssel és az allegóriával, szabad emberek vagyunk, nem pedig Xanthus rabjai, nincs szükségünk arra, hogy az igazságot legendákba öltöztessük!

* *Gercen*: O mesztje cseloveka v prirogye [Az ember helye a természetben]. Lásd *Herzen Művei*. 1. köt. Moszkva 1954. 24. old.

** Uo.

Filozófiai szenvedélyem hevében akkor fogtam hozzá a »Dilettantizmus a tudományban« című cikkeim megírásához.”*

A „Dilettantizmus a tudományban” [Gyiletantizm v nauke] című cikkek (1842—1843) arról tanúskodnak, hogy Herzen alapjában már kidolgozta materialista világfelfogását, jóllehet ezek a cikkek még nem vetőzték le az idealista filozófia, különösen a hegeli filozófia hatását.

Herzen alaposan tanulmányozta Hegel filozófiáját, és sok tételét megvitatta Ogarjovval, Belinszkijjel, Bakunyinnal és más orosz gondolkodókkal. Nagyra értékelte a lángeszű német gondolkodó dialektikus módszerét, de ugyanakkor bíráltni kezdte idealista, konzervatív rendszerét, amelyet szűklátókörűnek és spekulatívnak tartott.

Sohasem szorította a filozófiát az akadémizmus szűk keretei közé, hanem igyekezett azt a társadalmi élet széles medrébe terelni, egyesíteni az emberiség jobb jövőjéért vívott politikai harccal. „A mai filozófia és a szocializmus szövetségét nem nehéz megérteni — írta. — A szocializmus számunkra a filozófia legtermészetesebb szillogizmusa, a logikának az államra való alkalmazása volt.”**

Herzen materialista filozófiája — forradalmi demokratizmusának elméleti alapja — az idealizmus különféle formái ellen vívott kemény harcban fejlődött. A XIX. század negyvenes éveitől kezdve leleplezte a „hivatalos népiesség” és a szlavofilek misztikus és vallásos eszméit, bírálta a német idealizmust és oroszországi követőit, elítélte az agnoszticizmust és a többi antimaterialista filozófiai és természettudományi irányzatot. Filozófiai munkáit, különösen a „Levelek a természet tanulmányozásáról” [Pizma ob izucsenyii prirodi, 1844—1845], „A fiatalokkal folytatott beszélgetések tapasztalatai” [Opit beszed sz molodimi ljugymi, 1858], „Levelek az ellenfélhez” [Pizma k protyivnyiku, 1864] c. munkáit, az „Emlékezősek és elmélkedések” [Biloje i dumi] című műve számos, filozófiai tartalommal telített fejezetét és más műveit az idealizmus és a vallás ellen irányuló, mélyenszántó materialista és ateista eszmék hatották át.

Herzen az idealista filozófusokkal ellentétben abból indult ki, hogy a filozófiának szorosan egybe kell kapcsolódnia az élettel, s tartalma ne a fantasztikus túlvilág, hanem az embert környező reális élet, a természet legyen.

A filozófiát egyáltalán nem tekintette a tudományok tudományának; véleménye szerint a filozófia és a természettudomány egy és ugyanazt tanulmányozzák: a bennünket körülvevő világot, csak más-más oldalról foglalkoznak vele. A filozófiának a lét általános törvényeit kell vizsgálnia, meg kell magyaráznia a gondolkodás és a lét viszonyát, segítenie kell az embereket, hogy megértsék a társadalom fejlődésének útját és kiküszöböljék a társadalmi bajokat.

* *Gercen*: Biloje i dumi [Emlékezősek és elmélkedések]. Lásd *Herzen* Művei és levelei. 13. köt. Pétervár 1919. 201. old.

** *Gercen*: O razvityii revoljucionnih igvej v Rosszii [A forradalmi eszmék fejlődéséről Oroszországban]. Lásd *Herzen* Művei és levelei. 6. köt. Id. kiad. 398. old.

Herzen materialista módon magyarázta a természetet és a természeti jelenségeket, abból indult ki, hogy a világ anyagi, és az ember a világot megismerheti. Meggyőződéses materialistaként vallotta: „kétségtelen, hogy a világ szolgál a tudomány tényleges alapjául . . .”*

Herzen küzdött azért, hogy a tudományból száműzzék a teológiát, a skolaszতিকát és a formalizmust, síkraszállt annak érdekében, hogy a tudományt ne különítsék el az élettől poros fóliánsokkal, hogy a tudomány nyíltan avatkozzék be az életbe, harcoljon a maradiság és a tunyaság ellen. A mai tudománynak, mondotta, „elméleti absztrakciókon kívül más igényei is vannak: méltóságáról mintegy megfeletkezve le akar szállni trónjáról és kilépni az életbe. A tudósok már nem tarthatják vissza, ez kétségtelen.”**

Herzen materialista elméletének kidolgozásánál felhasználta a XVIII. és XIX. század természettudományának vívmányait. Szenvedélyesen védelmezte az anyag és a mozgás megmaradásának törvényét, és a „természet nagyszerű törvényének” nevezte.

„*Semmi létezőt nem lehet megsemmisíteni, hanem csak megváltoztatni* — írta. — De ha ma nem lehet semmit megsemmisíteni, akkor tegnap sem lehetett és ezer esztendővel ezelőtt sem stb., vagyis az anyag örök, és csak a körülményektől függően megy át különféle állapotokba. Azok az emberek, akik minden anyagi mulandóságáról beszélnek, nem tudják, mit mondanak . . . minden, ami a természetben végbemegy, csak az örök, kész anyag változása . . .”***

Az idealisták viszont — mondotta Herzen — lényegében lemondanak a természet tudományos megismeréséről, amikor azt állítják, hogy a gondolati, logikai szféra osztatlanul uralkodik valamennyi többi szférán, köztük a természetén is, amelyet „tökéletlennek” és „mülékonynak” mondanak.

„. . . Hegel éppúgy, mint Leibniz, minden mulandót, minden létezőt feláldoz a gondolat, a szellem oltárán; az idealizmus, amelynek emlőjén nőtt fel, amelyet az anyatejjel szívott magába, egyoldalúságra kárhóztatja őt, melyet ő maga semmisített meg, és a szellemmel, logikával igyekszik elnyomni a természetet, annak egyedi alkotásait kész kísértetnek tekinteni, felülről néz le minden jelenségre.

Hegel azért kezdi az elvont szférákkal, hogy a konkrét szférákhoz jusson; de az elvont szférák a konkrét szféra absztrakciói . . .”****

Herzen a „Levelek a természet tanulmányozásáról” című munkájában bírálta az idealista elméleteket, materialista módon fejtegette az ember

* Herzen: A dilettánsok és a tudósok kasztja. Lásd Herzen: Válogatott filozófiai tanulmányok. Bp. 1949. 85. old.

** Uo. 68. old.

*** Gercen: Opit beszed sz molodimi ljugymi [A fiatalokkal folytatott beszélgetések tapasztalatai]. Lásd Herzen Művei és levelei. 9. köt. Id. kiad. 162. old.

**** Herzen: Levelek a természet tanulmányozásáról. Empíria és idealizmus. Lásd Herzen: Válogatott filozófiai tanulmányok. Id. kiad. 164. old.

és a természet kölcsönös viszonyát, bebizonyította, hogy a természet és a természeti törvények objektívek, függetlenek az embertől és az emberi tudattól.

„Az emberen kívül — mondotta — végtelen sokféle, homályosan egymásba fonódó egyedek halmaza létezik; belső egységükre mutató külső függetlenségük, meghatározott kölcsönhatásuk majdnem elvész a véletlenségekben, melyek a végtelenbe menő részek tömkelegét» — amint Leibniz találóan mondotta — szétszórják, összehányják, megőrzik és megsemmisítik. Ezek az egyedek magukban hordják az embertől független őseredetiségük jellegét; megvoltak, amikor ember még nem létezett; őket nem érdekli, hogy mikor jelent meg az ember; végtelenek, határtalanok; szüntelenül és mindenütt keletkeznek és elvesznek.”*

Herzen azt állította, hogy az idealisták semmi pozitívval sem járulhattak a természettudományok fejlődéséhez. Amikor az anyagi világot a tudat, az eszmék függvényének tüntették fel, bizonyítványt állítottak ki magukról, hogy képtelenek megmagyarázni a világot, a világ jelenségeit és törvényeit. Az eleve adott sémák, amelyekbe az idealisták beszorítani igyekeznek a természetet, tudománytalanok; kétségtelenül akadályozzák a természetnek saját magából való helyes magyarázatát. A valóságban a természet (az „anyag”) története a természet objektív törvényei érvényesülésének eredménye.

„Akárhol is kezdik tanulmányozni az anyagot — írta Herzen —, okvetlenül olyan általános sajátságaihoz, olyan törvényekhez jutnak el, amelyek minden anyagra érvényesek, és ezekből a törvényekből, a körülmények megváltoztatásával arra következtethetnek, amire akarnak: világok keletkezésére és mozgására vagy a napsugárban imbolygó, szálló porszemek mozgására.”**

Herzen az idealista filozófusok a priori konstrukcióival szembeállította a természet objektív törvényeit feltáró természetkutató tudósok materialista nézeteit. Nagyra értékelte K. F. Ruljénak, a kiváló orosz biológusnak munkáit, aki kísérletei alapján arra a következtetésre jutott, hogy a külső környezet hatására a növény- és állatvilágban a növény- és állatfajok fokozatosan fejlődnek és változnak. Még nagyobb jelentőséget tulajdonított Darwin felfedezésének. Rokonszenvezett Mecsnyikov természettudományos nézeteivel, bírálta a vitalista biológiai elméleteket, tudományos szempontból károsnak és veszélyesnek tartotta őket, s úgy vélte, hogy akadályozzák az élő természet törvényeinek megértését.

Hegelenek és követőinek idealizmusával szemben Herzen rámutatott arra, hogy az idealizmus alkalmazott logikának tekinti a természetet és a történelmet, s nem érti meg, hogy maga a logika csak a természet és a történelem elvont értelmessége. A természet, mondotta Herzen, nem valami

* Herzen: Levelek a természet tanulmányozásáról. Tudomány és természet. A gondolkodás fenomenológiája. Lásd Herzen: Válogatott filozófiai tanulmányok. Id. kiad. 179. old.

** Herzen Művei és levelei. 9. köt. Id. kiad. 160. old.

isteni értelem útmutatásai alapján, és nem is a logika a priori törvényei szerint fejlődik; a logika, és a logikai kategóriák éppen ellenkezőleg, a természet objektív törvényeit tükrözik.

„A gondolkodás törvényei a lét tudatosított törvényei.”* Herzen számára a megismerés a reális objektív világ, a természet megismerése. A természet, mondotta, számunkra tény, a mi feladatunk, hogy tanulmányozzuk, tudatosítsuk, feltárjuk törvényeit.

Herzen emellett a régi, metafizikus materializmus sok képviselőjével ellentétben, abból indult ki, hogy az emberek, akik a természetet, a világot olyannak látják, mint amilyen, egyáltalában nincsenek a valóság szemléleti észlelésére, a természethez és törvényeihez való fatális viszonyra kárhoztatva.

Éppen azért bírálta a régi metafizikus materializmus képviselőit, mert „az elmét passzív feldolgozó készülékké, különleges tükörré akarják tenni, amely minden változtatás nélkül, vagyis esetlegességében, feldolgozatlanul, homályosan, értelmetlenül tükrözné vissza az adottat”.** Az emberek természetesen nem tudnak kiugorni a természetből és a társadalomból; el kell távolítaniuk magukat, állandóan meg kell figyelniük ez utóbbiakat. Az emberi megismerés folyamata azonban nem azt jelenti, hogy a szubjektum passzívan észleli az objektumot; az ember nemcsak alá van vetve a külvilág hatásának, hanem ilyen vagy olyan irányban meg is változtatja azt.

A valóság tárgyi megismerése egyszersmind történelmi megismerés is, amelyben a logikai folyamat analógja a fizikai folyamatnak, a logikai következtetések nem a priori, hanem a posteriori következtetések, amelyben a tudás nem valami az emberrel vele született dolog, hanem olyasvalami, amit az emberek a természettel és a magukhoz hasonló lényekkel való kölcsönhatás eredményeképpen történelmileg fejlesztettek ki.

Herzen a tudat lényege és a természethez való viszonya kérdésében azt bizonyította, hogy „a tudat egyáltalában nem idegen a természet számára, hanem fejlődésének legmagasabb foka...”***

Az idealista racionalizmus bírálata során azt bizonyította, hogy a megismerés az érzéki észleléssel kezdődik, amelynek adatait az ember ésszerűen általánosítja. Ugyanakkor erélyes ellenfele volt a röghöz tapadt empirizmusnak, amely fuldoklik a tények áradatában, és fél attól, hogy elméletileg általánosítsa azokat, vagy következtetéseket vonjon le belőlük. A racionális általánosítást nélkülöző empirizmust joggal tekintette rendkívül egyoldalú, a tudomány számára elfogadhatatlan módszernek.

* *Herzen: Levelek a természet tanulmányozásáról. Empíria és idealizmus. Lásd Herzen: Válogatott filozófiai tanulmányok. Id. kiad. 152. old.*

** Uo. 144. old.

*** Uo. 174. old.

„Szenzualistának kell lenni — írta —, mert akármit is mondanak az idealisták, a megismerendőt az érzékszervek közvetítése nélkül nem lehet megismerni; az érzéki érzékelések jelentik a megismerés kezdetét, ezek adják mintegy az első lökést a megismerő képesség működéséhez. A tapasztalati módszer alkalmazásakor azonban nem kell megállni ennél, helyet, méghozzá nagy helyet kell biztosítani a spekulációnak; a tények rendkívül fontosak, de a pusztá tények egymagukban még keveset adnak az értelemnek.”*

Az orosz materialista az empirikus és a racionális megismerést szemléletes módon a két magdeburgi féltékéhez hasonlította, amelyek szakszerűtlenül egymást keresik, s amelyeket, ha egymásra találtak, még lovakkal sem lehet szétválasztani.

Az agnosztikusokkal ellentétben mélységesen meg volt győződve, hogy az emberek képesek helyes elképzelést kialakítani a világról, s ezért szerinte semmi okunk sincsen arra, hogy kételkedjünk az emberi megismerés helyességében. Az agnoszticizmust rendkívül veszélyesnek tartotta a tudomány fejlődése szempontjából, és erélyesen hadbaszállt a szkeptikusok és „úgy tűnik” jelszavuk ellen. Herzen a szkeptícizmusról szólva megjegyezte, hogy „a szkeptícizmus minden objektivitás nélküli végtelen szubjektivitást tárt fel”,** és valamiféle ürességbe taszította az embert, amelyben nincsen tartalom.

Cáfolva az agnoszticizmust, amely határokat szabott az emberi értelem megismerő erejének, Herzen azt bizonyította, hogy „az efféle határok . . . nem helyénvalók, egyéni akarat szabta meg őket és ezért a tárgy számára éppoly idegenek, mint amilyen idegen a tulajdonjog által emelt kerítés a mező számára, amelyen áll”.***

Herzennek azonban még nem volt helyes és következetes elképzelése az igazság kritériumáról. A „Levelek a természet tanulmányozásáról” című munkájában az észet ismerte el az igazság kritériumának, és ugyanakkor azt állította, hogy az igazságot a gondolkodás mellett a lét is igazolja. A létet viszont naturalista módon (azaz pusztá természeti alapon) értelmezte, nem látta, hogy az igazság kritériuma a társadalmi-történelmi gyakorlat és mindenekelőtt az emberek termelőtevékenysége.

Herzen egész életén át szenvedélyesen és fáradhatatlanul hirdette a filozófia és a természettudomány szövetségét. Azt bizonyította, hogy „a filozófia, amely nem támaszkodik a rész tudományokra, az empiriára, nem egyéb, mint kísértet, metafizika, idealizmus. Az az empiria, mely filozófia nélkül akar boldogulni, nem egyéb, mint gyűjtemény, lexikon, leltár, vagy ha nem ez, akkor nem maradt hű önmagához.”**** A filozófia

* *Gercen*: O mesztye cseloveka v prirogye. Lásd *Herzen* Művei. 1. köt. Id. kiad. 23. old.

** *Herzen*: Levelek a természet tanulmányozásáról. Az antik tudomány utolsó szakasza. Lásd *Herzen*: Válogatott filozófiai tanulmányok. Id. kiad. 271. old.

*** Uo. 130. old.

**** Uo. 138. old.

és a természettudomány közti szakadást az idealizmus súlyos örökségének tekintette, amelyet a mai természettudománynak és filozófiának egyaránt egyszer s mindenkorra fel kell számolnia. Herzennek mélységesen igaza volt, amikor azt bizonyította, hogy „a mai ember természettudomány nélkül elveszett; ha nem rendelkezünk ezzel az egészséges táplálékkal, ha nem neveljük szigorúan a gondolkodást e tények segítségével, ha nem vagyunk a bennünket környező élet közelségében, s nem hódolunk be függelensége előtt, valahol a lélekben egy szerzetesi cella marad, s ebben egy misztikus mag, amely fekete hályog mögé rejthet minden értelmet”.*

Herzen a filozófiának a természettudománytól való elszakadásában a középkori skolasztika befolyásának maradványát látta, amely a természettudományt felülről kezelte, lenézte, valami alacsonyrendű, a tiszta filozófiához méltatlan dolognak tartotta, és az igazságot „maga mögött” kereste, nem a természettudományban, nem a valóság megismerésében, hanem a múlt idők valamely elismert tekintélyénél.

„A természettudomány — írta — szóba sem jöhetett: a skolasztika annyira megvetette a természetet, hogy nem volt képes foglalkozni vele; a természet harsogó hangon ellentmondott dualizmusuknak; a természet kívül állott a skolasztikusok véget nem érő vitáin: mit várhatott a skolasztikusoktól, akik meg voltak győződve, hogy a legmagasabb bölcsesség csakis az ő meghatározásaikban, osztályozásaikban stb. rejlik? A természetet általában aljas rabnőnek tekintették, aki bármely pillanatban kész az ember szeszélyes vágyát teljesíteni, kész elismerni minden piszkos, ösztönös felindulását, kész eltántorítani a magasabb élettől, és ugyanakkor félték a természet titokzatos, démoni befolyásától, meg voltak győződve, hogy a világegyetem minden egyes emberrel személyes ellenséges vagy engesztelékeny viszonyban van. Világos, hogy természettudomány helyett asztrológia, alkímia, varázslás burjánzott.”**

Herzen bírálta az idealizmust a logikában, azt bizonyította, hogy a tartalom nélküli formák létezéséről való elképzelés a skolasztikus logika jellemző vonása volt.

„A sivár, tartalom nélküli, tekintélyre támaszkodó logomachiát tekintették igazságnak; minél cikornyásabb, ékeesebb, érthetlenebb volt az írás formája, annál többre becsülték az író. A legsztelenebb kommentárok köteteit írták össze Aristotelésről; rengeteg tehetséget, energiát, egész életet pazaroltak a logomachiára; de a horizont mégiscsak tágult, az antik írók tanulmányozása akaratlanul is friss és eleven gondolatokat keltett, melyek hatása megmérhetetlen volt. A középkori elmék gyenge, önálló gondolkodáshoz nem szokott, renyhe és formális képessége önmagában nem tudott szakítani az élettelen formalizmussal; nem volt emberi

* *Gercen*: Gyetszkaja i unyiverszityet [Óvoda és egyetem]. Lásd *Herzen* Művei és levelei. 12. köt. Id. kiad. 106. old.

** *Herzen*: Levelek a természet tanulmányozásáról. Skolasztika. Lásd *Herzen*: Válogatott filozófiai tanulmányok. Id. kiad. 300—301. old.

nyelve, amelyen értelmesen lehetett volna beszélni a dologról és szégyellt is beszélni a *dologról*, mert esztelenségnek tekintette.”*

Herzen bírálta a vulgáris materializmust és az empirizmust is, amely tagadta az általános fogalmak jelentőségét, a gondolatot az agyvelő váladékának tekintette.

Harcos ateista volt; nyíltan szembeszállt a világ teremtéséről szóló egyházi, vallásos tanítással. A vallás, véleménye szerint, zabla a tömegek fékentartására, ijesztgetésük kipróbált eszköze, spanyolfal, amely megakadályozza a népet, hogy világosan lássa, mi történik a földön, s arra kényszeríti, hogy az égre emelje tekintetét. Bírálta azt a reakciós egyházi tanítást, hogy isten eleve meghatározza az emberiség sorsát, s hogy a történelmi fejlődés útjai kifürkészhetetlenek.

Herzen a vallás keletkezésének magyarázatában a felvilágosítók nézeteiből indult ki, s azt a helytelen véleményt alakította ki, hogy a vallást az elnyomók találták ki a tudatlan emberek megtévesztésére.

Szenvedélyesen támadta Schellinget, a szlavofileket és a „hivatalos népiesség” képviselőit, akik a tudományt a teológiai tanításoknak próbálták alárendelni, s azt követelték, hogy a filozófiát és a tudományt a „szentírás” dogmái és az egyházatyák tanításai irányítsák.

Herzen materializmusa éppúgy, mint a XIX. század többi orosz forradalmi demokrátáinak materializmusa, történelmileg korlátozott volt és nem terjedt ki a társadalom történetének megismerésére. Herzen nem értette meg a munka szerepét az ember fejlődésében, nem látta, hogy milyen döntő szerepet játszik az ember termelő, gyakorlati tevékenysége az emberi tudat keletkezésében és fejlődésében. Világosan látta azonban, hogy egyedül a fiziológia segítségével nem lehet megérteni az ember helyét a világban, s még kevésbé lehet megmagyarázni társadalmi magatartását.

„A fiziológia feladata — írta —, hogy nyomon kövesse az életet a sejtől a szellemi tevékenységig. A fiziológia véget ér ott, ahol a tudat kezdődik, megáll a történelem küszöbén. A társadalmi ember elsiklik a fiziológia elől; ezzel szemben a szociológia akkor keríti hatalmába, amikor kikerült a közönséges állatóság állapotából.”**

Herzen nézeteinek történelmi korlátozottsága abban is megnyilvánul, hogy materialista világnézetét a „realizmus” filozófiájának nevezte. Ez azzal magyarázható, hogy igyekezett elhatárolni filozófiáját a vulgáris materializmustól, amely a XIX. század második felében eléggé elterjedt volt Európában.

Herzen gyakran követett el pontatlanságokat a filozófiai terminológiában, például az idealizmust olykor racionalizmusnak, a materializmust pedig empirizmusnak nevezte, Hegel nyomán a lét „ésszerűségéről” beszélt stb. A „Levelek a természet tanulmányozásáról” című munkájában előforduló ilyen terminológiai pontatlanságok, a „megemésztetlen hegeleskedés”-nek, vagyis az idealizmusnak e maradványai azonban nem szolgál-

* Uo. 304. old.

** *Gercen*: Письмо к сыну [Levél fiamhoz]. Lásd *Herzen* Művei és levelei. 21. köt. Pétervár 1923. 6. old.

tatnak okot arra, hogy Herzent idealistának, a „Levelek a természet tanulmányozásáról” című munkát pedig az idealizmus kifejtésének tartjuk, miként Plehanov mondta Herzenről szóló cikkeiben.

Herzen a filozófia történetének elemzése során, ellentétben Hegellel, aki „A filozófia történeté”-ben megvetéssel nyilatkozott a materializmusról, mindenütt kiemeli a materialista iskolákat és rendszereket, hangsúlyozza szerepüket a filozófia és a természettudomány fejlődésében. Pozitívan értékeli Hérakleitos, Démokritos, Epikuros, Lucretius Carus, Giordano Bruno, Bacon, a XVIII. század enciklopédistái filozófiai tanításait, bár olykor rendkívül túlozza „egyoldalúságukat”, és bizonyos fokig lebecsüli filozófiai szerepüket. Herzen igyekezett objektív képet adni a filozófiai gondolkodás fejlődéséről. Bírálta a „formalistákat” és a „buddhistákat” (vagyis a hegelianusokat) idealizmusuk és dogmatizmusuk miatt, bírálta őket, mert nem akarták összekapcsolni a filozófiát az élet gyakorlati feladataival, mert lenézték a természetet, a természettudományt.

Herzen nem jutott el a történelmi materializmusig, nem tudta materialista módon értelmezni a filozófia történetét. Nem mutatta ki a filozófiában folyó harcot, nem tárta fel a filozófia osztályalapját. Mindennek ellenére a „Levelek a természet tanulmányozásáról” című munkája értékes kísérlet volt arra, hogy a tudományok történetével összefüggésben nyomon kövesse a haladó filozófia fejlődését.

Materialista és ateista nézeteit nagyra értékelték a haladó nyugati filozófusok. Feuerbach, akitől Herzen eleinte sokat tanult, ismerte Herzen munkáit, és „mélységes nagyrabecsüléséről”* biztosította a szerzőt.

Herzen materialista világnézete a XVII. és XVIII. század metafizikus materializmusától eltérően a dialektikára támaszkodott, világnézetét áthatotta a valóság dialektikus felfogása.

Bátran szembeszállt a természetről és a természeti jelenségekről vallott metafizikus nézetekkel, s mint a valóságnak és a természettudomány adatainak ellentmondókat, elvetette ezeket a nézeteket. „Mikor a természet vizsgálásához fognak — írta —, rendszerint besrófolják anyagiságába, azt mondják neki, amit Józsuá próféta kiáltott a napnak: *Állj! Légy holt szubsztrátum, amíg megvizsgálalak! A természetet azonban lehetetlen megállítani, a természet folyamat, áradat, mozgás, átalakulás...”**

Herzen a dialektikát, amelyre támaszkodott, „a forradalom algebrájának” nevezte, az volt a véleménye, hogy a forradalmi-demokratikus átalakulást a dialektikának kell elméletileg megalapoznia. „Az elmúlthoz való ragaszkodás zavarja a jelent... Minden, ami megtorpan és visszafordul, sóbálvánnyá válik, mint Lót felesége, és ott marad az úton. A történelem mindvégig egy párthoz, a mozgás pártjához tartozik”*** — mondom.

* „Lityeraturnoje naszledszto”. 62. köt. Moszkva 1955. 706. old.

** Herzen: Levelek a természet tanulmányozásáról. Tudomány és természet. — A gondolkodás fenomenológiája. Lásd Herzen: Válogatott filozófiai tanulmányok. Id. kiad. 176. old.

*** Herzen Művei. 5. köt. Moszkva 1955. 202. old.

Dialektikája, amelynek fő forrása Hegel idealista dialektikája volt, egyúttal lényegesen különbözött is Hegel dialektikájától.

Herzen Hegel filozófiájában meglátta az ellentmondást a forradalmi dialektikus elvek és a hegeli reakciós politikai nézetekkel összefüggő idealista, konzervatív rendszer között. Hegel, mondotta Herzen, „nem merte *bevallani* önmagának az alaptételeiből fakadó valamennyi következtetést, ezért elkerülhetetlenül homályos számos gyakorlati következtetésében. Nem igazi, természetes, önmagától adódó eredményt akar, de ez az eredmény azért legyen összhangban a meglevővel.”*

Herzen számára a dialektikus módszer egybeesik az élettel, magából a természetből következik. Védelmébe veszi azt a dialektikus tételt, hogy a tárgyak, a természeti jelenségek az állandó változás, fejlődés folyamatában vannak, hogy a természet örökös áramlás, amelyben semmi megdermedt nincsen, amelyben a formák örökös változása, a régi szakadatlan elvetése és újjal való pótlása megy végbe. A dialektika, Herzen szerint, nem kívülről kerül a természetbe, mert maga a természet a dialektikus fejlődésnek vég nélküli folyamata, a legegyszerűbb és legkezdetlegesebb formáktól a bonyolultabb, szervezettebb formák felé, egészen az emberig és a gondolkodásig. „A világok szakadatlanul keletkeznek, miként a penész és az ázalagok; ezeket nem csinálták, nem készítik, hanem készülnek: egyesek most léteznek, mások éppen hogy formálódnak, ismét mások ebben a formában fejezik be életüket.”**

Herzen dialektikusan közelíti meg az emberi gondolkodást és annak történetét. Úgy véli, hogy ha a természet nem ismer nyugalmat, nem tűri a kasztszerű megcsontosodást, akkor a gondolkodás története a természet történetének folytatása, mert az emberi világot nem választja el áthatolhatatlan kőfal a természettől. Az ember a természet szülötte, legmagasabbrendű fejlődési formája, hogy úgy mondjuk, koronája.

„Az ember világhivatása ugyanebben a természetben van, befejezi a természetet, midőn a gondolat világába emeli...”*** Az ember nélkül, mondotta Herzen, a természet tökéletlen, befejezetlen, néma. Csak az ember révén ismeri meg a természet önmagát.

Herzen elismerte, hogy a természetben ellentétek vannak, elismerte ezek harcát és egységét. Úgy vélte, hogy a természetben az ellentétek minden lépésnél egymásba fonódnak, a végtelen nincs elkülönülve a végestől, az örök az ideiglenestől, az egység a sokféleségtől. Az ellentétek harca arra vezet, hogy az új dialektikusan tagadja a régit. „A tagadás — mondotta — minden erejét abból meríti, amit tagad — a múltból; nem kímélheti meg halálból, sem nem semmisítheti meg gyűlöletből; a tagadás,

* *Gercen*: Dnyevnyik sz 25 marta 1842. g. [Napló]. Lásd *Herzen Művei*. 2. köt. Moszkva 1954. 230. old.

** *Gercen*: *Opit beszed sz molodimi ljugymi* [A fiatalokkal folytatott beszélgetések tapasztalatai]. Lásd *Herzen Művei és levelei*. 9. köt. Id. kiad. 160. old.

*** *Herzen*: *Levelek a természet tanulmányozásról*. Tudomány és természet. — A gondolkodás fenomenológiája. Lásd *Herzen*: *Válogatott filozófiai tanulmányok*. Id. kiad. 174. old.

miként a tűz, felperzseli a meglevő erődítményeit, de saját magát éppen a felperzselendő léte határozza meg...”*

Emellett a régi és az új ellentétes erőinek harcában a régi nem önként adja át a helyét az újnak, hanem annak következtében, hogy minden ereje és lehetősége kimerült, az új azzal vívja ki helyét az életben, hogy harcol a régi ellen és felülkerekedik.

Herzen a dialektikából forradalmi következtetéseket vont le, bebizonyította, hogy „a történelmi fejlődésből kiszakítva sem az emberiséget, sem a természetet nem lehet megérteni”, s hogy jobb a forradalommal elpusztulni, „semmint a reakció menhelyén tengődni”.

A dialektikára támaszkodva mélységesen hitte, hogy a társadalom haladó erői minden akadály ellenére utat törnek maguknak, legyőzik mindazt, ami akadályozza a haladást. „A túlsó partról” című munkájában elvetette az „általános szeretet és békülékenység” liberális-reformista elvét, s felszólította a társadalom haladó embereit: „... Az emberiség iránti szeretet helyett követeljétek a *gyűlöletet* mindazzal szemben, ami az úton hever és akadályozza az előrehaladást. Ideje egy kötéllel összekötni a fejlődés és a szabadság minden ellenségét úgy, ahogyan *ők* kötözik össze a rabokat.”**

Herzen egyik történelmi érdeme, hogy bírálta az idealista filozófiát és kidolgozta a dialektikus módszer számos tételét. Herzen azonban nem tudta következetesen és szervesen egyesíteni a dialektikát a materializmussal — ehhez a materializmust ki kellett volna terjesztenie a társadalom megismerésére —, nem tudta tudománnyá fejleszteni dialektikus eszméit a természet, a társadalom és az emberi gondolkodás fejlődésének általános törvényeiről. Noha joggal tekintette magát a „mozgás pártjához” tartozónak, az ötvenes-hatvanas évek Oroszországának történelmi körülményei folytán nem érthette meg maradéktalanul a proletariátus világtörténelmi szerepét, s a társadalomról vallott nézeteiben utópista szocialista és lényegében idealista maradt. Mindazonáltal Herzen materialista elmélete és dialektikus eszméi kimagasló vívmányai a Marx előtti filozófiai gondolkodásnak és ragyogó értékei a világ kultúrájának.

„A XIX. század negyvenes éveinek feudális Oroszországában olyan magaslatra tudott emelkedni, hogy egy színvonalra került korának legnagyobb gondolkodóival. Elsajátította Hegel dialektikáját. Felismerte, hogy ez a »forradalom algebrája«. Tovább ment Hegelnél, s Feuerbach nyomán eljutott a materializmushoz. Az első »Levél a természet tanulmányozásáról«, az »Empíria és idealizmus«, amelyet 1844-ben írt, olyan gondolkodót mutat be nekünk, aki még most is egy fejjel kimagaslik a mai empirikus természetbúvárok nagy tömegéből és a mostani idealista és félidealista filozófusok végeláthatatlan seregéből. Herzen egészen közel

* *Gercen*: Nyeszkolko zamecsanyij ob isztoriceszskom razvityii csesztyi [Néhány észrevétel a becsület történelmi fejlődéséről]. Lásd *Herzen Művei*. 2. köt. Id. kiad. 184. old.

** *Gercen*: Sz tavo berega [A túlsó partról]. Lásd *Herzen Művei*. 6. köt. Id. kiad. 85. old.

jutott a dialektikus materializmushoz, és megtorpant — a történelmi materializmus előtt.”*

Herzen szociológiai és esztétikai nézetei forradalmi demokratizmusának és utópikus szocializmusának következményeként alakultak ki.

A szociológiában azt az elvet vallotta, hogy a társadalom a szocializmus felé halad, és elítélte azokat a szociológiai tanításokat, amelyek örökké tartónak tüntették fel a kapitalizmust. Bírálta a kapitalizmust és a hazug polgári demokráciát, a burzsoá világot az „aggság és az agónia” világának tartotta. Meg volt győződve arról, hogy a tőke uralma éppúgy véget ér, mint ahogyan véget ért valaha a feudalizmus és az arisztokrácia uralma. „Ezért van az, hogy a szocializmus — mondotta — sokkal vonzóbb számunkra, mint mindezek a szép elméletek a hatalmak egyenjogúságáról és a kormányzatok egyensúlyáról.”**

Herzen érvényesítette, ha nem is mindig következetesen, az osztályharc eszméjét (az osztályokat olykor a rendekkel azonosította), bebizonyította, hogy a forradalom elkerülhetetlen s úrrá lesz a kizsákmányoló osztályok zsarnokságán. „Az egyik oldalon a munka, a másikon a tőke, az egyik oldalon a fizikai erő kifejtés, a másikon a gépek, az egyik oldalon az éhség, a másikon a szuronyok. Akármeddig vizsgálhatja is a szocializmus saját problémáját, számára nincs más megoldás, mint a dorong és a fegyver.”***

Herzen, aki a társadalom történetét vég nélküli haladó folyamatnak tekintette, leleplezte a reakciós filozófusokat és a providencialista szociológusokat, akik azt állították, hogy a népek sorsát isten előre meghatározza, a fennálló társadalmi rendszerek pedig örökkévalóak, s az emberek nem változtathatják meg azokat. Távol állt azoktól a metafizikus elméletektől is, amelyek az egész elmúlt történelmet (rabszolgaság, feudalizmus) történelmi tévedés és tévelygés gyümölcseként minősítették. Úgy vélte, hogy a társadalmi élet valamennyi történelmi formája törvényszerűen keletkezik.

Herzen szerint az emberiség története nem ismer fejlődésében határokat, nincsen valaki által is megjelölt útja és menetiránya, állomásai és megállóhelyei. Herzen meg volt győződve arról, hogy a történelem fő mozgatóereje a nép. Figyelmét a népnek szentelte, mert szerinte az emberiség történelmi sorsát a nép alakítja. Ugyanakkor elismerte a nagy emberek tevékenységének jelentőségét a történelemben, kimutatta, hogy a személyiséget a társadalmi környezet alakítja ki, hogy „a zseniális egyéniségek csaknem mindig akkor jelennek meg, amikor szükség van rájuk”.

* *Lenin*: Herzen emlékére. Lásd *Lenin Művei*. 18. köt. Id. kiad. 9—10. old.

** *Gercen*: V redakciju „Polszkovo Demokrata” [A „Polszkij Demokrat” szerkesztőségének]. Lásd *Herzen Művei és levelei*. 7. köt. Pétervár 1919. 229. old.

*** *Gercen*: Russzkije nyemci i nyemeckije russzkije [Orosz németek és német oroszok]. Lásd *Herzen Művei és levelei*. 10. köt. Id. kiad. 117. old.

Herzen látta, hogy a társadalmi fejlődés a társadalom ellentétes erőinek harca közepette megy végbe. Nagy jelentőséget tulajdonított a társadalom anyagi életében végbemenő fejlődés tanulmányozásának, azt állította, hogy a szocializmusnak a politikai gazdaságtanra kell támaszkodnia, a politikai gazdaságtant pedig „a megfontolások és megfigyelések empirikus összesítéséből, amely a meglévő szent erődítményeit még csak érinteni sem meri, egy olyan gazdasági tudománnyá kell változtatnia, amely mindenbe beavatkozik”.^{*} Herzen azonban nem értette, hogy az anyagi termelésnek döntő szerepe van a társadalom életének fejlődésében, és ezért nem volt képes szocialista elméletét a közgazdaságtudomány segítségével tudományosan megalapozni. Lényegében idealista történelemfelfogásból indult ki, és a történelemben mindenekelőtt a tudatnak, az emberi gondolatnak az élet ésszerű berendezésére, és a személyiség, valamint a társadalom összhangjának elérésére irányuló haladó fejlődését látta. De azt is látta, hogy a társadalmi élet tényleges fejlődése nem követi a gondolat fejlődését, s arra a következtetésre jutott, hogy az „életnek megvan a maga embriogeniája, amely nem esik egybe a tiszta ész dialektikájával”.^{**}

Műveiben leleplezte a német idealisták és az oroszországi szlavofilek misztikus elképzeléseit valamely nép „isteni kiválasztottságáról”, rámutatott, hogy „nincs a történelemben egyetlen olyan nép sem, amelyet állatcsordának lehetne tekinteni, de éppígy olyan nép sincs, amely kiérdemelte volna, hogy a kiválasztottak gyülekezetének nevezzék”.^{***}

Herzen világnézetében fontos helyet foglalnak el az etikai kérdések. Az aszketikus, vallási erkölcs határozott ellenfele volt. Az erkölcsi elvek, állította, földi, nem pedig isteni eredetűek; ezeket az elveket nem a kiagyalt „síron túli boldogságba” vetett hitnek kell meghatároznia, hanem annak a törekvésnek, hogy ésszerűen és igazságosan rendezzük be az emberek reális földi életét. Nincsenek örök és változatlan erkölcsi elvek.

Mélységes meggyőződéssel vallotta, hogy az ember rendeltetése, hivatása az aktív társadalmi-történelmi tevékenység. Távol állt tőle az „általános szeretet” erkölce. Humanizmusának forradalmi-demokratikus jellege volt, az elnyomott nép iránti hő szeretet mellett magában foglalta a nép ellenségeivel és elnyomóival szemben érzett engesztelhetetlen gyűlöletet is.

Herzen sok újat vitt az esztétikába. A forradalmi-demokratikus táborhoz tartozó realista írónk szembeszállt a „tiszta művészet” reakciós elméletével, elítélte a politikamentes és az eszmei tartalmat nélkülöző irodalmat. Az irodalom fejlődésének biztos zálogát az irodalom népiségében és realizmusában, a társadalom szolgálásában látta.

^{*} *Gercen*: Письма к путышеск-твенныку [Levelek egy utazóhoz]. Lásd *Herzen* Művei és levelei. 18. köt. Pétervár 1920. 119. old.

^{**} *Gercen*: Sz tavo berega [A túlsó partról]. Lásd *Herzen* Művei és levelei 6. köt. Id. kiad. 29. old.

^{***} *Gercen*: Русский народ и социализм [Az orosz nép és a szocializmus]. Lásd *Herzen* Művei és levelei. 6. köt. Id. kiad. 442. old.

„A legújabb irodalom fő vonása — írta Herzen — a kórboncolás volt. Ez újabb tagadását jelentette a fennálló rendnek, amely a cári akarat ellenére a feltámadt lelkiismeret mélységéből tört fel...”*

A művészetről vallott materialista nézeteit fejtegetve Herzen hangsúlyozta a művészet kapcsolatát az élettel, sajt, hogy az esztétikai kategóriák, amelyek nem változhatnak meg „úton-útfélen”, objektív jellegűek.

A szépet az élet, a harc hozza létre, az irodalom és a művészet reális konfliktusokat tükröz. „A művészet — írta Herzen — nem válogatós, mindent ábrázolhat, csak nyomja rá mindenre a tehetség, a szellem, a szépség kitörölhetetlen bélyegét...”*** Herzen világosan megértette, hogy a művészet társadalmi jelenség, amelyet nem lehet csupán a természet-tudomány által felfedezett természeti törvényekkel magyarázni.

Fiához intézett egyik levelében ezt írja: „A történelmi világ valamennyi jelensége... a fiziológián alapul, de túlmegy azon.

Nézzük például az esztétikát. A szép természetesen nem kivétel a természeti törvények alól: lehetetlen reprodukálni anyag nélkül, lehetetlen érzékelni érzékszervek nélkül. De sem a fiziológia, sem a hangtan nem dolgozhatja ki a művészi alkotás elméletét.

Örökletes emlék, hagyományos civilizáció — mindaz, ami az emberi együttélésből és a történelmi fejlődésből következik, kialakította az erkölcsi környezetet, amelynek nagyon reális elemei, minőségi sajátosságai, törvényei vannak, jóllehet a fiziológiai tapasztalás számára kevésbé elérhetőek.”***

Herzen történelmi nézőpontból vizsgálja a művészetet és a szépség ideálját. „Dilettantizmus a tudományban” című cikkében a különféle művészeti stílusokat és irányzatokat az ember művészi fejlődésének történelmileg szükséges szakaszaiként vizsgálja. A klasszicizmust és a romantizmust úgy értékeli, mint a művészet fejlődésének két történelmi szakaszát, amelyek... élők, igazak és szépek, szükségesek és mélységesen emberiek voltak a maguk idejében, de a XIX. században „a halottak árnyává” váltak.**** Herzen rámutat arra, hogy az új idők új művészetet teremtettek, realista művészetet, Shakespeare, Goethe, Puskin, Gogol művészetét. „Ki a bűnös?” [Kto vinovat?]. „A tolvaj szarka” [Szorokavorovka], „Doktor Krupov” [Doktor Krupov] című szépirodalmi műveiben Herzen bírálja a jobbagyrendszert, amely tönkreteszi a legjobbban életét, és nagyszerűen kifejti a demokrácia és a humanizmus eszméit.

Herzen művei és az általa külföldön létesített szabad orosz sajtó több évtizeden át forradalmi harcra lelkesítette az oroszországi szabadság-

* *Gercen*: O razvityii revoljucionnih igyej v Rosszii [A forradalmi eszmék fejlődéséről Oroszországban]. Lásd *Herzen* Művei és levelei. 6. köt. Id. kiad. 342. old.

** *Herzen* Művei és levelei. 15. köt. Pétervár 1920. 346. old.

*** *Herzen* Művei és levelei. 21. köt. Id. kiad. 6—7. old.

**** *Herzen*: Romantikus dilettánsok. Lásd *Herzen*: Válogatott filozófiai tanulmányok. Id. kiad. 45. old.

mozgalom résztvevőit. Ezért nevezte Lenin „Mi a teendő?” című művében Herzent az orosz szociáldemokrácia egyik előfutárának.

Lenin „Herzen emlékére” című cikkében a következőképpen határozta meg Herzen történelmi helyét. „Most, amikor Herzenre emlékezünk, a proletariátus Herzen példájából tanulja megérteni a forradalmi elmélet nagy jelentőségét; — tanulja megérteni azt, hogy a forradalom iránti önfeláldozó hűség, a néphez intézett forradalmi szó nem vész kárba akkor sem, ha egész évtizedek választják el a vetést az aratástól; — megtanulja, hogyan határozza meg a különböző osztályok szerepét az orosz és a nemzetközi forradalomban. A proletariátus e tanulságokkal gazdagodva utat fog törni magának, hogy szabad szövetségre lépjen az egész világ szocialista munkásaival, és eltapossa azt a csúszónászót, a cári monarchiát, amely ellen Herzen elsőként emelte fel a nagy harc zászlaját, mikor *szabad orosz szóval* fordult a tömegekhez.”*

4. N. P. OGARJOV FILOZÓFIAI NÉZETEI

Az oroszországi felszabadító mozgalom és az orosz elméleti gondolkodás történetében kimagasló szerepet játszott *Nyikolaj Platonovics Ogarjov* (1813—1877), a kiváló forradalmár, filozófus, publicista és költő, Herzen fegyvertársa. Ogarjov földbirtokosi környezetből került ki; a harmincas évek elejétől mint nemesi forradalmár szerepelt. Már a moszkvai egyetem hallgatójaként tevékenyen részt vett Herzen forradalmi körében. 1834-ben letartóztatták, és kilenc hónapi börtön után száműzték.

A rendőrruralom, az állandó megfigyelés, a házkutatások, az újabb bebörtönzés veszélye arra kényszerítette Ogarjovot, hogy 1856-ban elhagyja Oroszországot. Külföldön Herzennel együtt forradalmi publicisztikai munkát végzett a „Kolokol” hasábjain és a szabad orosz sajtó más kiadványaiban.

E kiadványokban megjelenő cikkeiben és leveleiben Ogarjov a hűbéri rendszer, a földesúri és kincstári föld- és embertulajdon felszámolására szólított fel. Követelte, hogy a földet közös birtoklásra adják át a paraszti földközösségeknek, hogy a földet közösségi alapon műveljék, továbbá hogy fejlesszék a közösségi (artel-) ipart és kereskedelmet.

Ogarjov eszméi az „orosz paraszti szocializmus”-ról utópikus, tudománytalan eszmék voltak. Ő azonban nemcsak utópista szocialista volt, hanem forradalmi demokrata, a társadalmi átalakítás forradalmi módszereinek lelkes híve is, akinek politikai eszménye olyan demokratikus köztársaság volt, amelyben megszűnik a nép elnyomása.

Ogarjov cikkei, amelyek a „Kolokol”-ban az ötvenes években jelentek, arról tanúskodnak, hogy szerzőjük egyes kérdésekben liberális illúziókat táplált. Bírálta a jobbágyrendszert, a földbirtokosok és a cári

* *Lenin*: Herzen emlékére. Lásd *Lenin* Művei. 18. köt. Id. kiad. 15—16. old.

tisztviselők önkényét, de ugyanakkor a „Kolokol” hasábjain II. Sándorhoz fordult, abban a reményben, hogy a cár a „féktelen pügacsovizmus” elkerülése érdekében hajlandó lesz felszabadítani a parasztokat. Ogarjov tévedései nem tartottak sokáig. Amikor a hatvanas évek elején meggyőződött az 1861-es reformok rablójellegéről, kijelentette a „Kolokol”-ban, hogy „a cár megtévesztette a népet”, hogy „a régi hűbéri rendszert újjal cserélték fel”. Osztotta a néptömegeknek a reformot követő mély felháborodását, és nyíltan üdvözölte a parasztságnak a földbirtokosok és a cári hatalom ellen irányuló fenyegető mozgolódását.

Irattári okmányokból kitűnik, hogy Ogarjov Herzennel együtt az ötvenes években titkos programot dolgozott ki, amelynek célja nemcsak a jobbágyrendszer teljes megszüntetése, hanem az önkényuralmi rendszer felszámolása is volt. Ogarjov a titkos társaságról készített feljegyzéseiben egy Országos Gyűlés tervét vetette fel, amelyet a népnek kellett volna egybehívnia „valamennyi kerület küldötteiből, akiket rendi különbségre való tekintet nélkül az egész nép választ meg...”, s egy titkos társaság szervezését tervezte, amelynek fel kellett volna készítenie a népet és a hadsereget a fegyveres felkelésre. „Ha (vagy mivel) az uralkodó nem akarja egybehívni az Országos Gyűlést — írta Ogarjov —, a zűrzavar elkerülhetetlenül felkelésre vezet.”*

Ogarjov 1859-től 1862-ig más forradalmi demokratákkal együtt hozzátartott, hogy külföldről előkészítse a forradalmi felkelést Oroszországban. A bölcsőjénél állt az Oroszországban szervezett ama titkos társaságnak, amelyet a későbbiek során, 1862-től fogva „Föld és Szabadság”-nak neveztek el.

Ogarjov a hatvanas években a liberalizmus megingathatatlan és nyílt ellenségeként lépett fel. 1863-ban a „Kolokol”-ban „Gyászbeszéd” [Nadgrobnoje szlovo] címen cikket közölt, amelyben bírálta „a professzorokat, akik fennhéjázó, apró kis eszméik rothadt pókhálóját szövik”, vagyis a liberálisokat, akiket felbőszít, hogy „az egészséges ifjúság nem rokon-szenvezhet görvélykóros nézeteikkel”.**

Ogarjov bírálta műveiben azokat az utópista szocialistákat (Saint-Simon, Fourier stb.), akik kifejezték abbeli reményüket, hogy a társadalom szocialista elveken alapuló átalakulása békés úton megy majd végbe, s a termelési eszközök magántulajdonának erőszakos felszámolását és a nép társadalmi tulajdonába való átadását követelte.

Ogarjov forradalmi-demokratikus társadalmi nézeteinek elméleti alapja a materialista filozófia volt, amelyet ő éppúgy, mint Herzen, helytelenül „realizmusnak” nevezett. „A szocializmus — mondotta Ogarjov — kétségtelenül összefügg a valóságos tapasztalat és számítás tudományával... A tapasztalat és számítás tudománya viszont kétségtelenül össze-

* *Ogarjov*: Válogatott társadalmi-politikai és filozófiai művek. 2. köt. Moszkva 1956. 63. old.

** *Ogarjov*: Nadgrobnoje szlovo [Gyászbeszéd]. Lásd *Ogarjov*: Válogatott társadalmi-politikai és filozófiai művek. 1. köt. Moszkva. 1952. 654. old.

függ a filozófiai realizmussal, nem szerezhethet más alapot magának anélkül, hogy hűtlenné ne válna önmagához...”*

Ogarjov szerint a materializmus már a XVIII. században „elérte a társadalmiságnak azt az erkölcsi eredményét, amely jelszavaként kitűzte a szabadság, egyenlőség és testvériség zászlaját. Ebből a *szocializmusra* való áttérés az egyetlen történelmi következmény”.**

Természetesen azokról a következtetésekről van szó, amelyeket a forradalmi demokratizmus és az utópikus szocializmus vont le a materializmusból.

Ogarjov nagyra értékelte Feuerbach materialista filozófiáját is, akinek könyvét, „A kereszténység lényegé”-t 1842-ben elvitte Herzennek Novgorodba. „Feuerbach könyve — írta Ogarjov — magával ragadó. Sok mindenre felnyitja az ember szemét... Aligha találhatnánk könyvet, amely rombolóbban hatna a kereszténységre.”***

Ogarjov a XIX. század negyvenes éveinek közepén jutott el a materializmushoz.

Herzenhez intézett 1845. február 2-i levelében a következőket írja: „A reális világ megelőzi a logikát, miként a természet megelőzi az embert... A természet eleven élet, nem pedig jelkép, nem egyiptomi hieroglifa.”**** „A népi politechnikai iskola” című kéziratában (1847) élesen bírálja a vallást, „gondolkodási tilalomnak” nevezi, és fellép „a hit borzalmas formalizmusa”***** ellen, amely nem tűr semmiféle változtatást a fennálló rendszeren.

Ogarjov, a harcos materialista kérlelhetetlenül síkraszállt a tudományos meggyőződés védelmében. A meggyőződés — mondotta — nem az egyén, hanem a köz kincse. Amikor Granovszkij szemére hányta „mások meggyőződésének könyörtelen elemzését”, Ogarjov ezt válaszolta: „Hogyan is kívánhatod, hogy az ember megbékéljen mások meggyőződésével, vagy azt békében hagyja, amikor a meggyőződésből épül fel minden — az élet, a tudomány, a civilizáció?”*****

Különösen élesen támadta Ogarjov a vallást és a miszticizmust. Helyesen állapította meg, hogy a miszticizmus tétlenségre vezet, hogy az égi erőkben való reménykedés akadályozza a földi dolgok rendbeszedését. Találónan bírálta a „szabad akarat” idealista elméletét is.

Amikor Szolovjov, a reakciós publicista a „Vszemirnij trud” című folyóiratban egy materializmus-ellenes cikket közölt, Ogarjov a „Kolokol”-ban bírálta a cikket, kimutatta, hogy az idealista filozófia retrográd irány-

* Ogarjov: Cszasznije pizma ob obscsem voprosze [Magánlevelek egy közérdekű kérdésről]. Lásd Uo. 731. old.

** Ogarjov: Blago jeszty meszto [A vagy az pozíció]. Lásd Uo. 761. old.

*** Ogarjov: Pizmo k avtoru „Vozrazsenijja na sztatyu »Kolokola«” [Lével az „Ellenvetés a »Kolokol« cikkére” szerzőjéhez]. Lásd. Uo. 317. old.

**** Ogarjov: Válogatott társadalmi-politikai és filozófiai művek. 2. köt. Id. kiad. 360. old.

***** Uo. 9. old.

***** Uo. 399. old.

zatú, erkölcsileg veszélyezteteti Oroszország haladását, s a kormány és a reakció kezére játszik.

Szellemesen kigúnyolta Szolovjovot és a többi idealistát, akik az élet reális jelenségeiben állítólag fellelhető „örök”, „világfeletti”, természetfeletti „életelveket” igyekeztek kimutatni. „Régisütetű filozófia” című cikkében azt írta, hogy nincs „sem jogunk, sem szükségünk valamiféle különleges, egyedi, elképzelt és az életben megmutatkozó életelvek létezésére következtetni, mint ahogyan azt a megboldogult idealizmus gondolta, és az idealizmust feltámasztó Szolovjov úr gondolja.

S mily könnyen alkotja a képzelet ezeket az elveket! Nem kell vesződni, minden úgy megy, mint a karikacsapás. Az élet elve, a föld elve, a tenger elve, a növényvilág elve, az állatvilág elve, az emberiség elve, az erkölcsiség elve — minden jelenség csak úgy következik a maga princípiumából, csak úgy létrejön elvont elve alapján. Sajnos, azonban ez a magyarázat mit sem magyaráz meg, és a valóság számára fölösleges.”*

Különösen felháborították Ogarjovot azok a „művelt körökben” elterjedt idealista elméletek, amelyek a világ kezdetéről és végéről alkotott mitikus elképzeléseket igazolták és dicsőítették. Azt állította, hogy a tudománynak „el kell határolnia magát kezdetleges elképzeléseitől, amelyek szerint a világ valamiből keletkezett és valami felé tart”,** és rámutatott, hogy az „ügynevezett végső okok (causae finales) nem lehetségesek sem a gondolkodásban, sem a valóságban”***.

Ogarjov bírálta az idealista rendszerek „doktrinérségét” is, amiért nem veszik tudomásul a valóságot, a reális életet. „Gyűlölettel látom — írta az idealista rendszerekről —, hogy itt a gondolat nem vajúdva születik, hanem az ember önhittén kiindul valamiből, hanyatt-homlok rohan, az égvilágon mindent megold, füttyöl az akadályokra, s megvetéssel utasítja vissza a tényt, ha ellentmond neki.”****

Ogarjov elvetette az objektív idealizmus koncepcióját, amely a gondolatot valami abszolút szellemi szubsztanciának képzele; megértette, hogy a gondolkodás és az emberi szervezet, a gondolat és az agyvelő szoros kapcsolathoz vannak egymással. Ogarjov meg volt győződve arról, hogy a filozófiának, ha tudományosan akarja megoldani a gondolkodás és a lét viszonyának kérdését, mindig a természettudomány eredményeire kell támaszkodnia.

Ogarjov a negyvenes évek közepén, természettudományos tanulmányai során rádöbbsent arra, hogy a tudományra nézve komoly veszélyt jelentő vulgáris empirizmus és metafizika milyen túlerőben van ezen a területen. Az empirikus tudósok — mondotta —, akiknek speciális munkája és a tudományos fogalmak általános kapcsolata között szakadás jött létre,

* *Ogarjov*: Válogatott társadalmi-politikai és filozófiai művek. 2. köt. Id. kiad. 176—177. old.

** Uo. 82. old.

*** Uo.

**** „Lityeraturnoje naszledszto”. 39—40. köt. Moszkva 1941. 357. old.

könnyen áttértek a vallásos szemléletre, s észre sem vették, hogy munkájuk ellentmond mindenféle vallásos nézetnek.

Ogarjov szerint a filozófia tárgyát a világ alapelveinek kérdései valamint az arra vonatkozó kérdések alkotják, hogyan ismeri meg az ember a külvilágot. „A »filozófia« szón — írta — rendszerint általános világmagyarázatot vagy egész jelenségcsoportok általános magyarázatát értik, s ezért a filozófiai kérdések természetes szükségletei az emberi értelemnek . . .”*

Ogarjov világosan látta a materialista és az idealista világnézet közötti gyökeres ellentétet, és a két világnézet harcát törvényszerűnek tartotta. 1866-ban a „Kolokol”-ban megjelent egyik cikkében megjegyezte, hogy a filozófusok, attól függően, hogy miként oldják meg „a világ általános elveinek” kérdését, két, egymással harcban álló táborra oszlanak. Az egyik tábor a gondolatokban, az eszmékben, az elvont elvekben keresi ezeket az alapokat, s ezeknek megfelelően csoportosít minden jelenséget és ténytet. A másik magában a világban keresi azokat, s a meglevő tényekből következtet létezésük egyetemes törvényére.

Az a priori elvek híveit Ogarjov idealistáknak vagy metafizikusoknak, a pozitív tudás híveit pedig realistáknak vagy materialistáknak nevezte. A materializmus, mondotta, a világ kezdetét a matériában, az anyagban keresi, innen is nyeri materializmus elnevezését. Ogarjovnak, noha terminológiája pontatlan, a fő dologban igaza volt: abban, hogy elismerte a materializmus és az idealizmus ellentétét.

Ogarjov meggyőződése szerint az emberi megismerés számára a természet minden tárgya, jelensége elérhető. A harmincas években ezt írta:

*Az ember arra hivatott,
Hogy mindent, mit csak szeme lát,
Külső világunk szférájából
A tudatába vigyen át.***

Ogarjov véleménye szerint az embereknek a világról szerzett minden ismerete az érzékeléssel kezdődik. A gondolat a megfigyelésekből levont logikai következtetés, a tények tudata, vagyis a meglevő jelenségek vagy események elégséges okának megvilágítása. A tudatot a reális viszonyok tükröződésének tekintette, s rámutatott a nyelv és a gondolat kapcsolatára. „A tudat — írta — a gondolatok, vagyis a szavak által kifejezett viszonyok megértése.”***

Ogarjov az emberi ismeretek kezdeti fokának az anyagi világ érzékelését tekintette, s ugyanakkor hangsúlyozta, hogy az a folyamat, amelynek során az ember megismeri a környező tárgyakat és jelenségeket, nem szorít-

* Ogarjov: Kavkazszkije vodi [Kaukázusi vizek]. Lásd Ogarjov: Válogatott társadalmi-politikai és filozófiai művek. 1. köt. Id. kiad. 696—697. old.

** Ogarjov: Költemények és elbeszélések. 1. köt. Leningrád 1937. 28. old.

*** Ogarjov: Válogatott társadalmi-politikai és filozófiai művek. 2. köt. Id. kiad. 43. old.

kozik az egyszerű szemléletre. Az ember tevékeny: maga törekszik a környező világ megismerésére; a gyakorlati élet, a történelmi fejlődés, a szerzett ismeretek logikai fejlődése rengeteg különféle kérdést vet fel az emberben. Az elmélet szomjúhozása — mondotta Ogarjov — „az emberi agyvelő elválaszthatatlan funkciója”.*

Az emberi tudás, a tudományos elmélet akkor hiteles, ha tökéletesen egyezik a valósággal — mondotta Ogarjov. Ezt az egyezést elvileg teljesen lehetségesnek tartotta, de ugyanakkor megjegyezte, hogy az ember nem egyszerre, nem teljesen, hanem csak fokozatosan, megközelítően ismeri meg a természet törvényeit.

Ogarjovot nem elégítette ki a filozófiában akkoriban uralkodó metafizikus gondolkodási mód. Műveiben megmutatkozik, hogy dialektikusan fogja fel a valóságot. A tudománytól azt követeli, hogy hatoljon be a jelenségek belsejébe, ismerje meg törvényeiket és összefüggéseiket, s rendszeresen törekedjék mély dialektikus általánosításokra. A „Kolokol”-ban közzétett egyik cikkében ezt írja: „A tények egyszerű leírása lehet katalógus, lehet krónika, de nem tudomány; csak bizonyos fajta jelenségek törvényszerűségének, fejlődési módszereinek magyarázata elmélet, vagyis tudomány.”** A világon minden jelenség összefügg egymással, viszonylagos és változó.

Ogarjovnak mélyenszántó gondolatai voltak a mennyiségi változások minőségi változásokba való átmenetéről. „Mennyiségi változás nélkül — írta — nincsen minőségi változás. Ez nem szubjektív vélemény, ez az objektív élet dolga. Ennek az igazságnak leglenyűgözőbb példája a kémia — de úgy tűnik, hogy az összes többi tudomány is.”

Ogarjov a történelem fejlődéséről azt tartotta, hogy az sokkal inkább „harc és ugrások formájában, mint a belső munka alkotó csendjében megy végbe”***.

Az a tény, hogy Ogarjov a társadalmi életet dialektikusan közelítette meg, megmutatkozott azokban a próbálkozásaiban, amelyekben megalapozta a forradalmi átalakulások szükségszerűségét és törvényszerűségét. Azt állította, hogy a társadalom progresszív fejlődése az új és a régi harca, vagyis végső soron forradalom útján fog megvalósulni. „A történelemben — mondotta — egyetlen példát sem látok arra, hogy a belátás odáig fejlődött volna, hogy az uralkodó kisebbség önként átadta volna a helyét.”****

Ogarjov alapján materialista filozófiai nézetei nem voltak hibátlanok. „Magánlevelek egy közérdekű kérdésről” [Csasztinje pizma ob obszem voprosze] című cikksorozatában, Auguste Comte műveit bírálva azt állította, hogy Comte „egy metafizikus rendszer körébe” került. Nem

* „Lityeraturnoje naszledszto”. 39—40. köt. Id. kiad. 358. old.

** Ogarjov: Pizmo k avtoru „Vozrazsenyija na szlatyu »Kolokola«” [Levél az „Ellenvetés a »Kolokol« cikkére” szerzőjéhez]. Lásd Ogarjov: Válogatott társadalmi-politikai és filozófiai művek. 1. köt. Id. kiad. 316. old.

*** Ogarjov: Válogatott társadalmi-politikai és filozófiai művek. 2. köt. Id. kiad. 215. old.

**** Uo. 216—217. old.

tudta azonban kimutatni egész mélységében a materializmus és a pozitivizmus közti különbséget, nem értelte meg a comte-i szociológia reakciós voltát.

Ogarjov materializmusának következtelensége megmutatkozik abban is, hogy bár műveiben számos elemét találjuk a történelem materialista értelmezésének, általában még nem tudta átlépni az idealista szociológia kereteit.

Ogarjov nemcsak a publicisztikában juttatta kifejezésre a jobbágy-parasztság eszméit, gondolatait és érzéseit, hanem — tehetséges költő lévén — gyönyörű és meghitt költeményekben is. Közülük sokat megzenésítettek, és ezek ma is az orosz forradalmi dalok gyűjteményét gazdagítják.

Az esztétikában Ogarjov materialista nézőpontból foglalt állást a művészet realista irányzatának életképessége mellett, bírálta a „művészet a művészetért” elméletet, a művészetet a társadalom eszmei nevelése eszközének tekintette. Esztétikai nézeteinek legteljesebb összefoglalását „A művész emlékezetére” [Pamjaty hudozsnjika] című cikkében, K. F. Rilejev „Gondolatok” [Dumi] c. művéhez írt előszavában és „A XIX. századbeli orosz titkos irodalom” [Russzkaja potajennaja lityeratura XIX. v.] c. gyűjteményhez írt előszavában találjuk meg. Ezekben az írásokban kimutatta, hogy a nagy művészeti alkotások és a nagy művészek a nagy társadalmi mozgalmakhoz kapcsolódnak, a társadalmi körülmények szülik őket, korukat szolgálják. Ogarjov éppúgy, mint Herzen, a társadalmi élet bomlásában látta a nyugati művészet hanyatlásának okát, amely a XIX. század derekán bekövetkezett: „A művészet azért hanyatlott, mert a társadalmi élet ellankadt.”* Úgy vélte, hogy „maga a művészet a művészetért” elmélet csak a társadalmi hanyatlás korszakában jelentkezhetett”.** Szembeszállt a „tisztá művészet” teoretikusaival, feltárta ennek az elméletnek a politikai hátterét, a reakció erőivel való kapcsolatát.

„*Jótekonny reakciót* hirdetni . . . amely ki akarja dobni a szépirodalomból a társadalmi szenvedést és a társadalmi érdeket, amely világosan utat tör magának a mai életben — ilyen reakciót hirdetni annyit jelent, mint általában reakciót hirdetni; azelőtt az uralkodók Vlagyimir-keresztet adtak volna ezért.”***

A burzsoá-liberális történetírás és kritika dühödt rágalmakat szórt Ogarjovra, igyekezett ellaposítani és háttérbe szorítani a nagy orosz forradalmárt és irodalmi hagyatékát.

Csak az orosz marxisták mutatták meg ennek a kimagasló gondolkodónak, az orosz szabadságmozgalom nagyszerű harcosának igazi helyét. 1913-ban a „Pravda” Leninnek „Herzen emlékére” című cikkében kifejezett gondolatát fejtegetve azt írta, hogy „Ogarjov és Herzen — két nagy

* Ogarjov: Pamjaty hudozsnjika [A művész' emlékezetére]. Lásd Ogarjov: Válogatott társadalmi-politikai és illozófiai művek. 1. köt. Id. kiad. 296. old.

** Uo. 297. old.

*** Uo. 301—302. old.

személyiség, akik a negyvenes évek társadalmi gondolatának mozgalmában egész korszakot fémjeleznek”, s hangsúlyozta, hogy Ogarjov „hitt a szocializmus győzelmében. Abban látta az emberiség számára a kivezető utat”.*

5. A PETRASEVISTÁK FILOZÓFIAI ÉS SZOCIOLÓGIAI NÉZETEI

A negyvenes évek Oroszországa elméleti gondolkodásának fejlődésében fontos helyet tölt be a petrasevisták köre. Lenin 1903-ban rámutatott arra, hogy Oroszország forradalmi, szocialista értelmisége több mint fél-évszázados, tanulságos múltra tekint vissza, amely „körülbelül a petrasevisták körével”** kezdődik. A petrasevisták Belinszkij után kezdetét jelzik annak az időnek, amikor az oroszországi felszabadító mozgalomban a raznocsinyekek kezdték kiszorítani a nemességet.

A kör Pétervárott, 1845–1846-ban *Mihail Vasziljevics Butasevics-Petrasevskij* (1821–1866) kezdeményezésére jött létre, s a nemeseken kívül raznocsinyec tagjai is voltak. A kör részvevői közé tartozott M. E. Szaltikov-Scsedrin, F. M. Dosztojevszkij, A. N. Plescsejev, V. A. Miljutyin közgazdász és mások. E központi kör mellett a petrasevistáknak más körök is voltak.

A petrasevisták köre nem egyívású emberekből állt: a körben hangadó, forradalmi beállítottságú emberek mellett olyanok is akadtak, akik a liberalizmus felé hajlottak, s a szűkre szabott reformok hívei voltak. 1848–1849-ben alakult ki a petrasevisták körének vezető magja (M. V. Petrasevskij, N. A. Szpesnyev, N. A. Mombelli, I. M. Gyebu, F. N. Lvov), amelyen belül érlelődött a gondolat, hogy egy titkos társaságot hozzanak létre a cárizmus elleni harc céljából.

A forradalmi beállítottságú petrasevisták szem előtt tartották a dekabristák tapasztalatait, és a nemesi forradalmárokhöz képest egy lépéssel előbbre jutottak. Míg a dekabristák tiszti forradalmi központok által vezetett katonai felkelést készítettek elő, a petrasevisták közül többen a „katonai-paraszti felkelés” eszméjét tűzték zászlajukra, és az oroszországi forradalom fejlődésének „pugacsovi útját” javasolták. A petrasevistáknak gyakorlatilag nem sikerült létrehozniuk a titkos forradalmi társaságot, de elősegítették a forradalmi eszmék elterjedését Oroszországban.

A petrasevisták köreinek részvevői olvasták és megvitatták Belinszkij Gogolhoz írott levelét, amely mély benyomást tett rájuk. A levelet lemásolták és terjesztették a demokratikus beállítottságú értelmiség között.

A petrasevistákra nagy hatással voltak az 1848-as nyugati forradalmak eszméi, valamint a haladó nyugat-európai gondolkodók, különösen a francia materialisták és az utópista szocialisták művei. Figyelemre méltó

* A forradalom előtti „Pravda” a művészetről és az irodalomról. Moszkva 1937. 103–104. old.

** *Lenin*: A forradalmi ifjúság feladatairól szóló levelek. Lásd *Lenin* Művei. 7. köt. Bp. 1953. 29. old. Jegyzet.

az is, hogy a petrasevisták könyvtárában helyet kapott Marx „A filozófia nyomora” című könyve. Az a körülmény, hogy a petrasevisták között akadtak olyanok, akik tanulmányozták ezeket a műveket, arról tanúskodik, hogy nagy figyelemmel kísérték a nyugat-európai szocialista gondolat fejlődését, jöllehet a szocializmusról szóló különféle tanítások közül nem szenteltek megkülönböztetett figyelmet Marx és Engels proletárszocializmusának.

Minél inkább politikai jelleget öltöttek Petrasevszkij „péntekjei” és a kör más tagjainál tartott gyűlések, annál élesebben nyilvánult meg a petrasevisták élenjáró rétegei nézeteinek cárellenes, forradalmi-demokrata jellege, annál jobban nőtt a jobbágyrendszer elleni gyűlöletük, és egyre sürgetőbben követelték megszüntetését, az oroszországi köztársaság megteremtését és más társadalmi átalakítások végrehajtását. Sok petrasevista fáradhatatlanul népszerűsítette a forradalmi eszméket a tanintézetekben, a főváros katonai alakulatainak tisztjei, az államapparátus legműveltebb tisztviselői és más értelmiségi rétegek körében. A demokratikus eszmék népszerűsítése a petrasevisták forradalmi tette volt.

1849 áprilisában a petrasevisták derékhadát (35 embert) letartóztatták, és a Péter-Pál erődbe zárták. A petrasevisták ügyében összesen mintegy száz embert hallgattak ki. A katonai bíróság 21 vádlottat golyó általi halálra ítélt; az ítéletet később kényszermunkára változtatták, amelyet bányákban, fegyvercsázadokban töltöttek le az elítéltek.

A petrasevisták leghaladóbb részének társadalomfelfogása, amely forradalmi-demokratikus irányban fejlődött, a széles tömegek, főként a jobbágyrendszer ellen küzdő parasztság hangulatát és várakozásait fejezte ki.

A terv, amelyet Petrasevszkij 1848 körül kidolgozott, a parasztnak az általuk művelt földdel együtt, a földesurak mindennemű kártalanítása nélkül való felszabadítását irányozta elő. Szpesnyev, aki az oroszországi parasztság felszabadítását az orosz forradalmárok elsőrendű feladatának tekintette, a föld (a terület) és az ipar nacionalizálásának szükségességét hangoztatta. Petrasevszkij és Szpesnyev a parasztkérdés megoldásának fő útját a népi forradalomban látta.

Az oroszországi jobbágyrendszer megszüntetésének útjait illetően a legkiválóbb demokrata petrasevisták, sőt magának Petrasevszkijnek világnézetében is voltak még ingadozások. A petrasevisták mozgalma abban az időben bontakozott ki, amikor még éppen hogy kezdték leküzdeni a nemesi forradalmárok történelmi korlátozottságát. Mindazonáltal nézeteikben a demokratizmus egészében felülkerekedett a liberalizmuson.

Míg a petrasevisták körének liberális tagjai nem jutottak túl az alkotmányos monarchia és a felülről kiinduló jelentéktelen reformok követelésén, Petrasevszkij, Szpesnyev és a kör mögéjük felzárkózó radikális demokrata tagjai a demokratikus szabadságjogok maximumával rendelkező köztársaságért szálltak síkra, olyan köztársaságért, amely véget vetne az ország gazdasági elmaradottságának, a tömegek jogfosztottságának és nyomorának, a nem-orosz nemzetiségek elnyomásának.

Petrasevskijnek és híveinek az volt a véleménye, hogy a nyugati polgári társadalmi rend magasabb fokon áll a jobbágyrendszerénél, de megértették, hogy az a rendszer sem jelent boldogulást a széles tömegek számára. Ebben a rendszerben, mondotta Petrasevskij, a nagytőkéseké az uralkodó helyzet, akik „a tőzsde és az ipar segítségével kényük-kedvük szerint rendelkeznek a társadalmi élet jelenségeivel”.*

A petrasevisták többsége a szocializmust tekintette az ideális társadalmi rendszernek, de nézeteik a szocializmusról nem voltak egyformák. Szpesnyev és Balaszoglo úgy nyilatkoztak, hogy ők a kommunizmus hívei. Petrasevskij, Mombelli, Hanikov, a Gyebu-fivérek, Jasztrsemszkij, Danyilevskij és a kör sok más részvevője Fourier tanítását tekintette a legjobbnak a szocialista rendszerek közül. De még Fourier követői körében sem uralkodott egység. Petrasevskij körének részvevői közül többekévéb „tisztá” fourierista volt Danyilevskij és Beklemisev. Igaznak ismerték el a fourierizmus gazdasági és politikai elveit, osztották Fourier forradalomellenes nézeteit, de elvetették a mester tanításai közül a kozmogóniát és a lelkekről szóló misztikus nézeteket. Fourier-nak azzal a nézetével, hogy a jövő társadalmában a munka és a tőke megférhet egymással, még egyes demokrata petrasevisták is egyetértettek, akik pedig éles politikai harcot hirdettek a cárizmus ellen. Ez azzal magyarázható, hogy abban az időben a kapitalizmus ellentmondásai még fejletlenek voltak, s a petrasevisták egy részében nem ingatták meg a nagy francia utópista kispolgári illúziói iránt táplált bizalmat. Akkoriban Oroszországban a feudális elnyomás „az egész értelmiség egyetértő tiltakozását és harcát hívta életre, ami azt az illúziót keltette, hogy a mi értelmiségünk különösen demokratikus, hogy a liberálisok és a szocialisták eszméi között nincsen mélyreható különbség”.**

A szocialista petrasevisták többsége azonban nemcsak a kozmogóniát és a misztikus vallási motívumokat vetette el Fourier tanaiból, hanem forradalomellenességét is. Nem értettek egyet Fourier-nak az 1789. évi francia polgári forradalomról és a francia materializmusról vallott elutasító nézeteivel, kétségbevonták, hogy a falanszterben a munkatermékek elosztásából a tőkének joga van a részesedésre, nem értettek egyet az örökösödési jogra vonatkozó tételekkel, és általában elvetették azt a gondolatot, hogy a szocializmusban magántulajdon legyen. A petrasevisták közül sokan helytelennek találták Fourier-nak azt a gondolatát, hogy egy szűk keretek között folytatott kísérlet (falanszter) célravezető lehet, vagyis elősegítheti az általános jólét elterjedését a társadalomban.

Nem kétséges természetesen, hogy a petrasevista szocialisták e fő csoportja sem lépte túl, és nem is léphette túl kora utópikus szocializmusának kereteit, nem küszöbölhette ki annak számos tévedését és ellentmondását.

* A petrasevisták filozófiai és társadalompolitikai művei. Moszkva 1953. 429. old.

** *Lenin*: Kik azok a „népbarátok”...? Lásd *Lenin* Művei. 1. köt. Bp. 1951. 307. old.

Oroszországban abban az időben nem léteztek olyan reális társadalmi erők, amelyek élére állhattak volna a szocializmusért vívott harcnak, ezért a petrasevisták körében is elkerülhetetlenül megoszlottak a vélemények mind a szocializmus felé törekvő erők, mind a szocializmus megvalósításához vezető utak kérdésében. Vita folyt egyfelől Petrasevszkij és a „fourierizmus” hívei, másfelől Szpesnyev és az utópikus kommunizmus hívei között; nem értettek egyet a petrasevisták körében az utópikus szocializmus különféle áramlatainak hívei sem, akiknek egy része a szocializmus megvalósításának békés eszközei mellett foglalt állást. A cárizmus elleni harc során a petrasevisták élenjáró rétege arra a következtetésre jutott, hogy Oroszországban a szocializmus nem valósulhat meg békés úton. A petrasevisták utópikus szocializmusa a polgári paraszti demokrácia forradalmiságát tükrözte.

A petrasevisták filozófiai nézetei. Petrasevszkij, Szpesnyev, Kaskin és a kör néhány más részvevője a francia materialisták meg Belinszkij, Herzen és Feuerbach nyomdokain haladva, műveikben sikraszálltak a materialista filozófiáért és terjesztették a materializmus eszméit.

A petrasevisták által összeállított „Idegen szavak zsebszótára” [Karmannij szlovár inosztrannih szlov...] annak idején, Belinszkij és Herzen műveivel együtt Oroszország haladó emberei körében a materializmus népszerűsítésének eszközeül szolgált.

A „Szónoklás” címszó alatt azt fejtegették, hogy az ember számára, aki ismeri a természeti törvényeket, „*a világmindenségben nincs semmi olyan, amit uralmának ne vehetne alá, semmiféle természetfeletti, semmi olyan, ami ne rejlene természetében és ne abból fejlődne...*”*

A materialista petrasevisták többsége feltételezte, hogy az anyag atomokból áll. Petrasevszkij sikraszállt a mellett a természettudomány által felfedezett törvény mellett, amely szerint a természetben az anyag és a mozgás (az „erő”) mennyisége állandó, s amely igazolja azt a materialista elvet, hogy az anyag és a mozgás örök, nem teremthető és nem semmisíthető meg.

A demokrata petrasevisták zöme ateista volt, vagy hajlott az ateizmusra. A petrasevista Tyimkovszkij 1849-ben azt vallotta a bíróságon, hogy a Petrasevszkijnél tartott gyűléseken a vallási kérdésekről folytatott vitákból arra a következtetésre jutott, hogy „az embernek nem hinni e, hanem tudnia kell; hogy mindent az értelemnek kell ellenőriznie, s amit az értelem nem tud bebizonyítani, az nem méltó arra, hogy lekösse gondolatainkat”.**

Hanikov petrasevista egy Fourier emlékezetének szentelt ebéd alkalmával mondott beszédében a vallást a zsarnokság útítársának nevezte. Szpesnyev és Petrasevszkij Feuerbach nyomán azt állította, hogy a valóságokban az istenség általános elismerése onnan származik, hogy az ember

* A petrasevisták filozófiai és társadalompolitikai művei. Id. kiad. 320. old.

** A petrasevisták ügye. 2. köt. Moszkva—Leningrád 1941. 420. old.

a saját személyét és az emberi gondolkodás általános törvényeit isteninek nyilvánította. Ugyanakkor Szpesnyev felhívta a feuerbachi tanítások orosz tisztelőinek figyelmét arra, hogy a kiváló német materialistának nem sikerült leküzdenie a vallást, mert Feuerbach antropoteizmusa szintén vallás. „Az istenalkotás tárgya nála más, új, de nem új maga az istenalkotás ténye. Az istenember helyett most emberistenünk van. Csak a szőrend változott meg. Vagy talán az istenember és az emberisten között csakugyan olyan nagy különbség volna? Vajon az elkülönült keresztény isten nem volt-e teljes egészében az ember képére és hasonmására szabva?”*

Szpesnyev kijelentette, hogy Hegel és a hegelianusok „abszolút” szeleme az idealista filozófia által kiagyalt valami, egy be nem bizonyított és bebizonyíthatatlan hipotézisen alapuló önkényes elv. Azt a tételt, hogy az abszolút eszme minden dolog és természeti jelenség ős-okai, nem lehet tudományosan levezetni, mondotta Szpesnyev, s ezért az nem a tudomány, hanem a hit tárgya.

Az idealista filozófia, Szpesnyev szerint, megfordítja a tényleges viszonyokat, „fél a realitástól, nem a dolgot tartja valóban reálisnak, hanem valami mást...”**

A „Beszéd a társadalomtudomány feladatairól”, amelyet a petrasevista Kaskin tartott 1848-ban, javarészt a német idealista filozófia alap-tételei ellen irányult. Kaskin bírálta a német idealistákat, mert az emberi értelmet a természeti törvények fölé igyekeztek helyezni, mert közömbösek voltak minden emberivel szemben, s megbékéltek a társadalmi reakció erőivel. Ebben a beszédben — amely megmutatja, hogy Herzen materializmusa milyen erős és közvetlen hatással volt a petrasevista körök forradalmi tagjainak világnézetére — Kaskin felhasználta Herzennek a reakciós társadalmi rendet igazoló idealista filozófiai rendszerek ellen felsorakoztatott tételeit és érveit.

Petrasevszkij, Szpesnyev, Tolj, Jasztrzsenszkij és a kör számos más részvevője az ismeretelméletben a materialista vonalat védelmezte. „A tudás az ember életének önkéntelen ténye, a természethez való viszonyából fakadó eredmény”*** — írta Petrasevszkij. Ők az emberi megismerés kezdeti szakaszának az érzéki észlelést tartották, amelynek adatait az ember ésszerűen általánosítja. Semmi sem kerül az értelembé, mondotta Petrasevszkij, ami nem ment volna át először az érzékeken. „Az ítélet az érzékek magyarázata; előbb van az érzék — írta a petrasevista Tolj —, és az ész csak utána jelentkezik az érzék ellenőrzésére és annak bizonyítására, hogy az érzék szilárd alappal rendelkezik.”****

A petrasevisták úgy vélték, hogy az emberi megismerés éppúgy, mint minden a világon, fejlődik. Szpesnyev azt tartotta, hogy a pozitív tudomány

* A petrasevisták filozófiai és társadalompolitikai művei. Id. kiad. 496. old.

** Uo. 479. old.

*** Uo. 383. old.

**** Uo. 700. old.

„keletkezését és létezését az ember csillapíthatatlan tudásszomjának köszönheti”.* Petrasevszkij nem egy ízben hangsúlyozta, hogy az emberi ismeretekben vannak „pontatlanságok”; ezek elkerülhetetlenségét azzal magyarázta, hogy az emberi tudás, az emberi vélemény „nem az abszolút gondolkodás eredménye, hanem meghatározott körülmények között fejlődő, meghatározott személyek gondolkodásának gyümölcse”.**

A petrasevisták az „Idegen szavak zsebszótára”-ban részletekbe menően bírálták az agnoszticizmust és a miszticizmust.

„A legindokolatlanabb benne az — mondja a „Szótár” a miszticizmusról —, hogy a misztikusok lemondanak az értelem szokásos útjáról, és mégis azt akarják, hogy a legnagyobb mértékben értelmesnek tekintsük azt, amit képzeletük hoz létre, ami nem a tapasztalaton alapul, ami ellentmond az értelem minden meggyőződésének. Egyet kell értenünk azzal, hogy az emberi tudás korlátozott, mint ahogyan minden korlátozott, ami emberi; de bármily gyöngye legyen is értelmünk, mégsem vallhatunk érveinek ellentmondó meggyőződést. A misztikusok bensejükben maguk sem tudnak lemondani erről a gondolatról: ahhoz, hogy bebizonyítsák a magasabbrendű megismerés szükségszerűségét és az egyszerű értelmi tevékenység elégtelenségét, nekik maguknak is olyan eszközhöz kell folyamodniuk, amelyet annyira megvetnek: *be kell bizonyítaniuk*, hogy tévedünk, ahhoz viszont, hogy ezt bebizonyíthassák, használniuk kell értelmüket, mert másként a bizonyíték nem jöhet létre. Ebből világosan kitűnik, hogy a miszticizmus ostoba, önmagának ellentmondó rendszer.”***

Petrasevszkij és barátai határozottan állást foglaltak „a valóság megismerhetősége mellett”, és felszólították az embereket, hogy a valóságot fejlődése teljességében gondosan tanulmányozzák. Minél teljesebben fogják ismerni a valóságot az élenjáró emberek, hangsúlyozta Petrasevszkij, annál pozitívabb lehet a sikerbe vetett bizalmuk, annál helyesebb lesz minden cselekedetük, annál rövidebb úton érik majd el a megjelölt célt.

A petrasevista körök forradalmi-demokrata tagjai a környező valóság megismerését illetően a dialektikus elveket követték, amelyeket Herzen és Belinszkij fogalmaztak meg műveikben.

Petrasevszkij arra tanította híveit, hogy minden természeti és társadalmi jelenséget változásában, fejlődésében vizsgáljanak. „A természetben minden élet — mondotta — úgy nyilatkozik meg és voltaképpen abban áll, hogy a külső formák szakadatlanul átalakulnak, hogy egyik jelenséget szüntelenül felváltja egy másik.”****

A fejlődés — Petrasevszkij szerint — nem „a visszatérő és szakadatlanul ismétlődő jelenségek szűk köre”, hanem a régi és az új közti harc folya-

* A petrasevisták filozófiai és társadalompolitikai művei. Id. kiad. 480. old.

** Uo. 388. old.

*** Uo. 146—147. old.

**** Uo. 190. old.

mata, a valóban új jelenségek szakadatlan keletkezésének folyamata. „...Az élet önmagában nem más, mint pillanatonkénti újdonság (neológia). Ha abbamarad ez az átalakulás, ha az élet egyik megnyilvánulási formáját nem váltja fel többé egy másik forma, ha megszűnik a neológia, akkor a halálra válás jut minden létező osztályrészéül.”*

Ellentétben azzal a metafizikus elmélettel, amely szerint a fejlődés a régi „felújítása” Petrasevszkij korához képest mélyrehatóan értelmezi a forradalom és a reform közti különbséget. „Olykor a *novációt* (megújítást) használják — mondja a „Zsebszótár” — *reform* (változás) helyett, de ezzel egyáltalán nem lehet helyettesíteni a *revolúciót* (átalakulást); a nováció — *újítás* és *felújítás* — szóval jelzett fogalom ugyanis olyan változásra vagy átalakulásra vonatkozik, amelyet az adott tárgyon azért hajtottak végre, hogy visszaállítsák korábbi *normális helyzetébe*... és ezáltal növeljék tartósságát és célszerű létezésének időtartamát. A reform eszméje a valóságban szintén magában foglal elgondolásokat bizonyos átalakulásról, amely kevésbé érinti valamely társadalmi intézmény alapvető, lényeges elveit, mint a másodrendűeket, vagyis a forma, nem pedig a lényeg átalakulásáról.”**

Ebből a cenzúrázott cikkből kitűnik, hogy a „Szótár” készítői forradalmon olyan átalakulást értettek, amely a társadalmi berendezés alapvető, lényeges elveit érinti.

Petrasevszkij a forradalmi mozgalmat „*két egymás ellen küzdő erő*” harca eredményének tekintette, amelyek közül az egyik — mégpedig az, amelyik a kizsákmányolók és elnyomók hatalma ellen küzd — „azt fejezi ki, hogy a társadalom vagy a közösség új jelenség felidézésére törekszik”.***

Több ízben kifejtette azt a gondolatot, hogy a természeti és társadalmi jelenségek kölcsönös kapcsolata és függősége fejlődésük általános törvénye. „*A természetben minden szoros kapcsolatban és függőségben van egymással*”**** — írta a vizsgálati fogságban tett vallomásaiban 1849-ben. Ugyanerről beszélt a hatvanas években is, szibériai száműzetése idején. „*A jelenségek egymástól való függőségének általános törvénye* — írta az „Amur” című irkutszki újságban, 1860. február 9-én — a természetben mindenben megmutatkozik. Ez a törvény érvényesül a társadalmi életben is. Nincsenek véletlenszerűségek. Minden között — a múlt, a jelen és a jövő között — széttephetetlen kapcsolat van.”

Bírált Rousseau-nak azt a tételét, hogy az „aranykor” már mögöttünk van, hogy „az emberiség jövőbeni fejlődése belehelyezhető a múlt kereteibe, az élő és saját szerves élete által életképes beleönthető a múlt holt formáiba”*****. A petrasevista körök vezetője nemcsak arra tanította

* Uo. 215. old.

** Uo. 250. old.

*** Uo. 400. old.

**** Uo. 436. old.

***** Uo. 189. old.

híveit, hogy ismerjék meg a környező valóságot, hanem hogy hassanak is rá az időtől és helytől függő feltételeknek megfelelően.

A petrasevisták elismerték, hogy a természet és a társadalom fejlődésében egyaránt törvényszerűségek uralkodnak, de magukat az emberiség történelmi fejlődésének törvényeit idealista módon értelmezték. Petrasevskij például úgy vélte, hogy az emberben mindig megvolt „az a törekvés, hogy a társadalmat saját szükségleteihez idomítsa”, az a törekvés, hogy a társadalmi életet tökéletesítse, vagyis az úgynevezett „szociális törekvés”, amely „a társadalmi fejlődést mozgatja, erőt, szint és frissességet”* ad a társadalomnak.

Petrasevskij véleménye szerint a haladó társadalmi erők feladata olyan társadalmi rend létrehozása, amelyben egyes emberek szükségletei és törekvései nem mások szükségleteinek és törekvéseinek rovására elégnének ki, amelyet az anyagi jólét, a szükségletek kielégítéséhez szükséges eszközök bősége jellemezne. Az anyagi javak bőségének forrását, az emberi munkát terhes és gyűlölt dologból vonzóvá, az ember egyik legnagyobb élvezetévé, legfőbb örömévé kell változtatni.

Az emberről és szükségleteiről szóló tanítás, amelyhez a petrasevisták közül sokan igazodtak, minden korlátozottsága és idealista jellege ellenére haladó szellemű volt, annál is inkább, mert a petrasevisták gyakran hangsúlyozták az anyagi szükségletek nagy szerepét a nép életében.

A petrasevisták hittek az egész emberiség nagy jövőjében. Azt remélték, hogy Oroszországban végbemennek majd azok a nagyszabású társadalmi átalakulások, amelyekről az emberiség legjobbjai évszázadokon keresztül álmodoztak. A petrasevista Ahsarumov több mint egy évszázaddal ezelőtt mondott szavai jóslatként hangzanak: „Mi itt, a mi országunkban megkezdjük az átalakítást, és befejezi azt az egész világ.”**

A petrasevisták, akik az oroszországi felszabadító mozgalom polgári demokratikus szakaszának kezdetén a haladó orosz társadalmi gondolat képviselői voltak, Belinszkij, Herzen és Ogarjov nyomdokaiban haladva, nagy szerepet játszottak Csernisevskij és a negyvenes-hatvanas évek forradalmár raznocsinyec nemzedéke világnézetének kialakításában.

6. A HALADÓ OROSZ TERMÉSZETKUTATÓK HARCA A MATERIALIZMUSÉRT A XIX. SZÁZAD ELSŐ FELÉBEN

A XIX. század első felében Oroszországban jelentős sikereket értek el a természettudományok, különösen a biológia. Ebben az időszakban széles körben elterjedt a természet fejlődésének eszméje. Az orosz tudósok gazdag tényanyagot gyűjtöttek a botanika, az állattan, az őslénytan és más természettudományi ágak terén, s a legkiválóbb nyugat-európai

* A petrasevisták filozófiai és társadalompolitikai művei. Id. kiad. 423. old.

** Uo. 691. old.

tudósokkal egy sorban értékes tudományos tételeket fogalmaztak meg a természet fejlődésének törvényszerűségeiről.

A cári kormány, különösen a dekabrista felkelés után, keményen megtorolta a tudományos szabadgondolkodás minden megnyilvánulását, kegyetlenül üldözte a haladó tudósokat, akik a természettudomány materialista vonala mellett foglaltak állást. A cári hatóságok kiűzték az egyetemekről a legkiválóbb, haladó gondolkodású tudósokat és diákokat, a tanításban a skolasztika és a vallásos dogmák uralkodtak. Ám a haladó orosz tudósok, akik kutatásaikkal előrelendítették a tudományt, nem tértek le Lomonoszov materialista és ateista tanításainak útjáról.

Oroszországban a természettudomány terén éppúgy, mint a filozófiában, éles harc folyt a materializmus és az idealizmus között.

A XIX. század elején a nyugati és oroszországi természettudósok egyes köreiből elterjedt a német idealisták filozófiája, nevezetesen Kant és Schelling tanítása. Az orosz materialista tudósok, Lobacsevszkij, Oszipovszkij, Filomafitszkij és mások, bírálni kezdték a német idealistákat és oroszországi követőiket. T. F. Oszipovszkij például bírálta Kant felfogását a térről és az időről, azt bizonyította, hogy a tér és az idő objektíve létezik.

Oroszországban a XIX. század első felében a biológusok közül kivált a meggyőződéses evolucionisták csoportja, akik a szerves természet fejlődésének eszméjét dolgozták ki.

1812-ben *Jakov Kuzmics Kajdanov* (1779—1855) orosz tudós, biológus és orvos, a sebészeti akadémia professzora könyvet írt „Az élet negyedikora” [Csetvertyicsnoszty zszizny] címmel, amelyben az idealista természetfilozófusok metafizikus szemléletének cáfolására általános formában taglalta az élő természet fejlődésének elvét. Azt állította, hogy minden természeti test, a szerves és szervetlen testek egyaránt összefüggnek egymással, hogy az állatokat nem lehet érteni, ha nem ismerjük a növényeket, éppúgy mint ahogyan nem lehet megmagyarázni a növények lényegét, ha nem tanulmányoztuk a szervetlen természet testjeit.

Magából a természetből kiindulva nemcsak a különböző testek kapcsolatát, hanem a testeknek az ásványtól az emberig megtett fejlődési folyamatát is igyekezett megmagyarázni. „Azt kell gondolnunk — írta —, hogy az egészében vett élet szférája lassanként kiegészül és bővül, az ásványvilágtól az egyéb szerves világon át az emberig emelkedik, mintegy saját formáinak fejlődése, vagy ha úgy tetszik: megsokszorozódása útján.” Ennek a gondolatnak a továbbfejlesztése során Kajdanov arra a következtetésre jutott, hogy először keletkeztek az ásványi testek, utána a növényi és állati testek, s legvégül az ember.

Igaz, hogy Kajdanov ezt az elképzelést nem tudta kísérleti úton megalapozni, mert abban az időben még nem voltak ismereteseek az állati szervezetek keletkezésének alapvető okai és fejlődéstörvényei, de arra irányuló próbálkozása, hogy az élettelen természetet és az élő szervezeteket, így az embert is egy egységes természeti rendszer láncszemének tekintse, élesen eltért a biológia terén akkoriban uralkodó idealista és metafizikus

elméletektől, és a reakciós tudományos körök részéről nyíltan ellenséges fogadtatásra talált. Műveit, haladó biológiai eszméit hosszú időn át agyonhallgatták.

A természet fejlődésének materialista eszméjét eredményesen dolgozta ki Kajdanov tehetséges tanítványa, *Pavel Fjodorovics Gorjanyinov* (1796—1865), a kiváló természettudós, a sebészeti akadémia professzora. Gorjanyinov a növény-rendszerezés és morfológia terén számos későbbi felfedezést megelőzve megvetette a biológiában a sejtelmélet alapját.

Gorjanyinov „A természet rendszerének fő vonásai” [Pervije cseriti szisztémi prirodi, 1834] című munkájában azt a gondolatot vezette végig, hogy egyik biológiai faj másikká alakul át, hogy a magasabbrendű szervezetek az alacsonyabbrendűekből jönnek létre; emellett világosan és határozottan rámutatott arra, hogy az élő szervezetek változásának és átalakulásának oka a környező létfeltételek változása. Sem a tiszta empiriát, sem a spekulatív gondolkodást nem tartotta helyes módszernek és azt az álláspontot képviselte, hogy az elmélet és a tapasztalat egységére van szükség.

Az idealizmus, nevezetesen a schellingi idealista természetfilozófia ellen fáradhatatlanul harcolt *Alekszej Matvejevics Filomafitszkij* (1807—1849), a neves orosz fiziológus. Tudományos tevékenységének színtere a moszkvai egyetem volt. 1836-ban „Fiziológia hallgatóim számára” [Fiziologija, izdannaja dlja rukovodstva . . .] címen jelent meg műveinek első kötete. D. Vellanszkij idealista természetfilozófussal ellentétben, aki lebecsülte a fiziológiában a kísérlet szerepét és szembeállította vele a spekulatív gondolkodást, Filomafitszkij a kísérleti kutatási módszer szenvedélyes védelmezőjeként lépett fel.

A természetfilozófusok, mondotta, hozzászoktatnak „a dolgok elvont szemléletéhez”, és ezzel eltompítják az egészséges bírálati érzéket, amely „a természettel foglalkozó tárgyakban pozitív és a tapasztalattal megegyező bizonyítékokat” követel.* Ez a módszer olyan rendszerek és elméletek születéséhez vezet, amelyek gyakran ellentétben állnak a tapasztalattal és a megfigyeléssel — jegyezte meg Filomafitszkij.

Az idealista természetfilozófiával ellentétben azt követelte, hogy a fiziológiai jelenségek tanulmányozásánál ezekből a jelenségekből magukból induljanak ki, olyanoknak vegyék őket, amilyenek a valóságban, és a tapasztalat, a kísérlet segítségével tárják fel e jelenségek alapvető tartalmát.

Az agnoszticizmussal szembeszállva hevesen védelmezte azt a fel fogást, hogy az ember a világot megismerheti, és ezzel a tudomány ereje mellett tett bizonyosságot. Azt mondotta, hogy az embereknek sohasem szabad megtorpanniuk a tapasztalás és megfigyelés útján, hanem mindig előre kell haladniuk.

Karl Makszimovics Ber (1792—1876) kimagasló, sokoldalú természetkutató, az Orosz Tudományos Akadémia tagja alapozta meg a

* *Filomafitszkij*: Fiziológia, hallgatóim, számára. 1. köt. Szentpétervár 1836. 16. old.

szervezetek anyaméhen belüli egyedi fejlődésének törvényszerűségeiről szóló tudományt, az embriológiát. Fundamentális tudományos értekezésében „Az állatok fejlődésének történetéről” [Ob isztorii razvityija zsvotnih, 1828—1837] az élő természet fejlődésének eszméjét védelmezte, és szembeállította a biológiai fajok állandóságának és változatlanságának metafizikus eszméjével.

Ber kutatásainak fontos szerepe volt a preformációs elmélet megcáfolásában, amely addig uralkodó elmélet volt a biológiában, és sokban hozzájárultak ahhoz, hogy ezt az idealista és metafizikus elméletet egy új elmélet váltsa fel, amely szerint az élőlények embrióinak szervei fokozatosan alakulnak egy viszonylag egyszerű, egynemű alaphból, a petesejtből.

A tudományos biológia további fejlődésében nagy szerepet játszott az a Ber által feltárt törvény, amely szerint minden állati embrió egyedi fejlődésében először annak az állattípusnak a legáltalánosabb vonásai fejlődnek ki, amelyhez az embrió tartozik, és csak a későbbiek során, egymást követően mutatkoznak meg az osztály, a rend stb. vonásai. Legutoljára fejlődnek ki az embrió fajtát jellemző vonások (ismertetőjelek). Később ez a törvény „biogenetikai alaptörvény” néven általánosan ismertté vált.

Az a körülmény, hogy Ber megteremtette az élő természet fejlődésének eszméjétől áthatott tudományos embriológia alapját, nagy jelentőségű volt a metafizikus természetfelfogás elleni harcban és a vallási dogmák leleplezésében, amelyek azt hirdették, hogy a világot isten teremtette.

Ber világnézete azonban nem volt mentes a metafizika, az idealizmus elemeitől. Szembeszállt Darwin fejlődélméletével, különösen a természetes kiválasztás elméletével, támogatta az idealista autogenezis elméletet, amely szerint az élő természet fejlődésének mozgatóerői valamitké különleges, ismeretlen „belső okok”.

A szerves természet evolúciójának jól felépített, mélyreható elméletét *Karl Francevics Rulje* (1814—1858), a moszkvai egyetem tanára dolgozta ki. Evolúciós koncepciójában harmonikusan kapcsolódnak egybe a természet egységéről, a természeti jelenségek oksági kapcsolatáról és kölcsönös függőségéről, a szerves természetnek a szervetlen természetből való keletkezéséről, a szerves formák egyre magasabb fokra való fejlődéséről alkotott nézetei.

Rulje haladó evolúciós eszméit széles körben és gyümölcsözően népszerűsítette a híres „Nyilvános előadások”-ban [Publicsniye cstyenyija], amelyekről A. I. Herzen nagy elismeréssel nyilatkozott.

Rulje hangsúlyozta, hogy a földön a szerves formák megjelenése, fejlődése és változása törvényszerű sorrendben megy végbe. A korabeli geológia adataira támaszkodva azt bizonyította, hogy volt idő, amikor bolygónkon semmiféle élet sem volt, az élet kezdetben a tengerekben keletkezett, majd fokozatosan megjelentek a szárazföldi szerves formák. Az ember, Rulje szerint, az utolsó láncszemet alkotja, amely betetőzi a világmindenséget.

Rulje fejlődéstudományának jellemző sajátossága, hogy erőteljesen kidomborítja a külső környezet szerepét a szerves formák kialakulásában és fejlődésében. Tanításának e haladó oldalával szorosan egybekapcsolódik evolúciós elméletének egy másik pozitív vonása: kimutatta, hogy azok az ismérvek és tulajdonságok, amelyeket az élő szervezet a külső környezet hatására alatt szerez, átszállhatnak és szükségszerűen átszállnak az utódokra.

Az a tény, hogy Rulje lehetségesnek és szükségszerűnek tartja a szervezetek meghatározott életfeltételek között szerzett egyéni vonásainak, ismérveinek és tulajdonságainak örökletességét, alapjában materialista jelleget kölcsönöz evolúciós elméletének.

Rulje kimutatta, hogy a természetben nincsenek és nem is lehetnek mozdulatlan, változatlan fajok, hogy a biológiai fajok, mint a természetben minden, fokozatos, lassú fejlődés folyamán alakulnak. A moszkvai kormányzóságban folytatott ásatásai alkalmával lelt őskori karlábúakon végzett megfigyelései alapján bebizonyította, hogy egyik faj másikká alakul át.

Rulje műveiben nyíltan tárgyalja a filogenezis (törzsfajlódás) és ontogenezis (egyedi fejlődés) összefüggésének kérdését. A magzati fejlődés, mondja, mintegy megismétli a szerves formák megjelenésének és az egyszerűbbtől a bonyolultabb felé való fejlődésének biológiai sorrendjét. Lomonoszov, Ragyiscsev és Herzen nyomdokain haladva, kiterjeszti a fejlődés eszméjét a pszichikai életre is. Önállóan kidolgozza a materialista evolúciós eszméket, amelyeket nemcsak elméletileg támaszt alá, hanem meggyőző tapasztalati adatokkal is. Eszméinek fő vonásai és tételei megközelítik Darwin evolúciós elméletét.

A XIX. század első felében a haladó orosz evolucionista biológusok, Darwin előfutárai, alkotó módon kidolgozták a fejlődéstudomány kérdéseit. Jórészt ennek tulajdonítható, hogy Oroszországban a darwinizmus, megjelenése első pillanatától kezdve, lelkes hívekre talált és tovább fejlődött.

A XIX. század első felében a haladó orosz tudomány materialista vonala mellett szállt síkra, és ezt az irányt folytatta *Nyikolaj Ivanovics Lobacsevszkij* (1792—1856), a nagy matematikus. A Lobacsevszkij által felfedezett új geometria, amely a „Lobacsevszkij-geometria” elnevezést nyerte, a tudomány egyik legnagyobb vívmánya volt. Lobacsevszkij felfedezése olyan forradalmat eredményezett a geometriában, amelyhez hasonlót csak Kopernikus tanai jelentettek a csillagászatban.

Lobacsevszkij új geometriájának alapja az a materialista eszme volt, hogy a geometriai viszonyok szorosan függnek maguknak az anyagi testeknek a természetétől. „A geometriai elvekről” [O nacsalah geometrii] című művében, amelyet 1829-ben tett közzé, arról írt, hogy feltétlenül „a dolgok természetéhez” kell fordulni, rámutatott a geometriának a mechanikától való függőségére, feltételezve, hogy a geometria szoros kapcsolatban áll az anyagok fizikai sajátosságaival. Az „Új geometriai elv a párhuzamosok teljes elméletéről” [Novije nacsala ..., 1835—1838] című művében

Lobacsevszkij azt írta, hogy „bizonyos erők a természetben *egy* geometriát követnek, más erők pedig saját külön geometriájukat”.*

A több mint kétezer éves euklidési geometria olyan kiinduló tételeket (posztulátumokat) tartalmaz, amelyek az egész geometriai rendszer felépítésének alapját alkotják. Ennek a geometriának ötödik posztulátuma — a párhuzamosokról szóló posztulátum — némileg külön helyet foglal el. Euklidés után a matematikusok a párhuzamosokról szóló posztulátumot a többi geometriai tételtől kiindulva igyekeztek bebizonyítani, vagyis más axiómákból próbálták levezetni.

Lobacsevszkij felfedezése először is abban állt, hogy bebizonyította ennek a posztulátumnak a többi geometriai tételtől való függetlenségét, másodsorban abban, hogy felépítette a geometriának egy logikailag ellentmondásmentes új rendszerét, amelyben az ötödik posztulátum más formát ölt. Lobacsevszkij megfogalmazásában ez így hangzik: egy egyenesen kívül fekvő ponton át nem egy, hanem legalábbis két párhuzamost lehet húzni. Lobacsevszkij felfedezésének éppen az a lényege, hogy materialista elveket érvényesített magának a geometriának mint tudománynak a fejlődésében. Követelte, hogy a tudomány kiinduló alaptételeit meg kell magyarázni, s e magyarázatot mélyenszántó materialista megalapozásukban látta, mert „semmiféle matematikai tudománynak sem volna szabad olyan homályos fogalmakkal kezdődnie, mint amilyenekkel, Euklidést ismételve, a geometriát kezdjük...”**

Lobacsevszkij a párhuzamosok posztulátumát kezdettől fogva olyan tételekre vonatkoztatta, amelyek kétségtelenül megokolást, bizonyítást követelnek.

Lobacsevszkij azt a tényt magát, hogy az ötödik posztulátum logikailag ellentmondásmentes és független az euklidési geometria többi axiómájától, úgy igyekezett bebizonyítani, hogy magához az anyagi valósághoz, a dolgok természetéhez fordult. Ezzel bebizonyította, hogymilyen nagyereje van a materializmusnak a tudományban, megmutatta, hogy a matematika fejlődésében felmerülő nehézségeket csak úgy lehet megoldani, hogy felkutadjuk az elvont matematikai fogalmakban tükröződő valóságos világ reális viszonyait.

Lobacsevszkij szerint a matematikai alapfogalmakat csak a tapasztalat, a gyakorlat segítségével lehet megalapozni. „A hiábavaló igyekezet, amely kétezer évvel Euklidés után sem járt eredménnyel, azt a gyanút ébresztette bennem — írta —, hogy magukban a fogalmakban még nem rejlik benne az az igazság, amelyet be akartak bizonyítani, s amelyeket, más fizikai törvényekhez hasonlóan, csak olyan tapasztalatok igazolhatnak, mint amilyenek például a csillagászati megfigyelések.”***

Amikor Lobacsevszkij ilyen követelményt támasztott, természetesen tudta, hogy a matematika emellett megőrzi sajátos jellegét és egyáltalán

* Lobacsevszkij Művei. 2. köt. Moszkva—Leningrád 1949. 159. old.

** Lobacsevszkij Művei. 1. köt. Moszkva—Leningrád 1946. 185. old.

*** Lobacsevszkij Művei. 2. köt. Id. kiad. 147. old.

nem válik egyszerűen a fizika egyik ágává. Az elvont matematikai tételek objektív tartalmának megmagyarázása, az anyag geometriai és fizikai tulajdonságai közti kapcsolat feltárása elengedhetetlen feltétele annak, hogy a matematika mint a külvilág mennyiségi és térbeli viszonyainak tudománya tovább fejlődjék. Lobacsevszkij a természettudomány és a filozófia történetében nagy érdemeket szerzett azért, hogy a speciális geometriai problémák megoldásánál materialista elveket alkalmazott.

A geometria kiinduló tételeinek megalapozására irányuló törekvés Lobacsevszkijt a szögek és a vonalszakaszok közti függőség eszméjéhez vezette. Euklidés geometriája tagadta ezt a függőséget. Az euklidési geometria szerint a háromszög oldalainak nagysága nem befolyásolja a háromszög szögeit; a háromszög szögeinek összege a háromszög méretétől függetlenül mindig két derékszöggel egyenlő. Ez a tétel összefügg a párhuzamosok euklidési posztulátumával.

Lobacsevszkij az új geometria kialakítása során figyelte arra, hogy a szögek és a vonalszakaszok közti függőség tagadása semmivel sem indokolt, hanem önkényes feltevés, s hogy a valóságban létezik ilyen függőség. Ez közvetlenül megnyilvánul abban, hogy például a háromszög oldalainak nagysága és a háromszög szögei között van összefüggés. Eszerint Lobacsevszkij geometriájában a háromszög szögeinek összege kevesebb két derékszögnél.

Lobacsevszkij geometriájának e meglepő eredményeit nehéz szemléltető módon bemutatni, mert rendszerint a földi méretek közt létező viszonyokat tartjuk szem előtt, s ezek tekintetében Euklidés geometriája helytálló.

Amikor Lobacsevszkij geometriáját megalkotta, feltételezte, hogy az új geometriai viszonyok vagy a csillagászati kutatásokban, vagy a mikroszkopikus jelenségek területén mutatkoznak meg. Az asztronómia és a fizika további fejlődése mindinkább igazolja Lobacsevszkij eszméit. Euklidés geometriája természetesen érvényben marad a Föld viszonylatában, sőt aránylag nagy térségeken a Földön kívül is. A régi geometria az abszolút igazság egy részecskéjét tartalmazta; ez a kis rész részévé lett az új geometriának, amely teljesebben tükrözi a reális tér tulajdonságait.

Lobacsevszkij felfedezése csapást mért a kanti apriorizmusra. Geometriája meggyőzően mutatta, hogy az új geometriában hívebben tükröződő térbeli formák maguknak az anyagi dolgoknak formái, nem pedig szubjektív szemléleti formák, miként ezt Kant állította. Lobacsevszkij bírálta az apriorizmust mint filozófiai áramlatot, s ennek során hangsúlyozta, hogy a megismerés az érzékszervek segítségével történik, s hogy velünk született fogalmak nem léteznek.

Az új geometria felfedezését nem mindjárt értelmezték helyesen. Elismerését a reakciós tudomány minden úton-módon akadályozta. A konzervatív körökben Lobacsevszkij geometriája olyan értetlenségre és olyan éles ellenkezésre talált, hogy Gauss, a híres német matematikus nem merte nyíltan támogatni eszméit, jöllehet később kiderült, hogy egyetértett alaptételeivel.

Lobacsevszkij az egész geometriát forradalmasító új eszmék nyílt és elszánt védelmezésével igazi újtóhoz, a haladó tudomány és a materializmus harcához méltó bátorságot tanúsított.

7. A XIX. SZÁZAD ÖTVENES-HATVANAS ÉVEI

OROSZ FORRADALMI DEMOKRÁCIÁJÁNAK

MATERIALISTA FILOZÓFIÁJA. N. G. CSERNISEVSKIJ ÉS SZEREPE A MATERIALIZMUS FEJLŐDÉSÉBEN

A XIX. század ötvenes éveiben és a hatvanas évek elején Oroszországban a felszabadító mozgalom története első, nemesi szakaszából a második, polgári demokratikus szakaszába lépett.

Az oroszországi felszabadító mozgalom történetének polgári demokratikus szakasza végérvényesen 1861-ben, a hűbériség bukása után kezdődött meg, amelynek eredményeképpen a raznocsinyecek váltak az oroszországi felszabadító mozgalom vezető egyéniségeivé.

Egy viszonylag rövid időszak — az ötvenes évek és a hatvanas évek kezdete, mely azonban bővelkedett nagy jelentőségű történelmi eseményekben — döntő periódussá lett Oroszország életében. Az ötvenes években megerősödött és végsőkéig kiéleződött a hűbéri rendszer válsága, amely már a XIX. század második negyedében kezdetét vette, spontán parasztmozgalmak hatalmas hulláma öntötte el az országot, s mindez 1859—1861-ben forradalmi helyzethez és az oroszországi jobbágyrendszer bukásához vezetett.

A hűbéri rendszer bukásának eredményeképpen Oroszország a kapitalizmus útjára lépett, jöllehet a feudalizmus számos és erős maradványa a hatvanas évek után is gátolta az ország kapitalista fejlődését.

Az ötvenes évektől a hatvanas évek kezdetéig terjedő időszak nagy fontosságú határkő a haladó orosz kultúra és társadalmi gondolat, többek között az orosz filozófia történetében. A negyvenes években kialakult forradalmi-demokratikus ideológia és az annak megfelelő materialista filozófia új eredményekkel gazdagodott, és magasabb fejlődési fokra emelkedett.

A forradalmi-demokratikus ideológia és a materialista filozófia e fejlődési folyamatának végső oka a feudális Oroszország társadalmi ellentmondásainak elmélyülésében és főleg a földesurak ellen vívott paraszti osztályharc fokozódásában rejlett.

Az ötvenes évek vége felé a hűbéri rend legfőbb „pillérei” elkorhadtak, összeomlottak. Véget ért a természetes gazdaság uralma, évről évre terjeszkedtek az áru-gabonát termelő földesúri szántóföldek, és egyre kisebbre zsugorodtak azok a területek, amelyek paraszti használatban voltak. A parasztokat megfosztották parcelláiktól, sokan közülük elhagyták a falut, és az iparban helyezkedtek el, vagy vándormunkásokká lettek,

aminek következtében gyakorlatilag megszűnt a parasztok röghöz kötöttsége, és meglazult a földesuraktól való személyi függőségük.

A feudalizmus válsága az 1861. évi reformot megelőző időszakban nemcsak azzal függött össze, hogy a mezőgazdaságban gyorsan fejlődtek az áru- és pénzviszonyok, hanem azzal is, hogy az oroszországi iparban mind nagyobb tért hódítottak a tőkés viszonyok. A reformot megelőző 35 év alatt (1825—1860) az oroszországi iparban foglalkoztatott munkások száma több mint 2,5-szeresére emelkedett, az iparban dolgozók között pedig 54%-ról 87%-ra nőtt a bér munkások aránya. A hatvanas évek elejéig azonban még számos iparágban alkalmaztak jobbágymunkát. Az 1861-ig uralkodó hűbéri rendszer elsősorban azért akadályozta Oroszország közgazdaságának fejlődését, mert semmiképp sem ösztönözte a dolgozókat az anyagi termelés fejlesztésére, és a munka alacsony termelékenységével járt. Akadályozta a kapitalista ipar kiterjesztését azáltal is, hogy a munkáskezek óriási tömegét a földesúri gazdaságokhoz láncolta, és a növekvő tőkés ipart megfosztotta attól a lehetőségtől, hogy termelésének értékesítése érdekében kiszélesítse a belső piacot, hiszen a legfontosabb fogyasztó — a jobbágyparassztság — még sok tekintetben természetes gazdálkodást folytatott, s tönkretette őt a földesúri kizsákmányolás, az adók, a különféle szolgáltatások stb.

A hűbéri társadalmi formáció méhében kibontakozó tőkés alakulatnak nem volt széles terjeszkedési területe, mert a jobbágysystem uralmának feltételei között nem fejlődhetett szabadon a gépi technikán alapuló nagyipar, amelynek nagyszámú szabad munkaerőre, terjedelmes belső piacra, a termelőeszközök és a szállítás akadálytalan fejlesztésére volt szüksége. Az oroszországi kapitalista ipar fejletlensége és a közlekedési utak kezdetlegessége nem kis szerepet játszott abban, hogy az ország technikai és gazdasági tekintetben elmaradott volt a nyugat-európai országokhoz képest. Ez az elmaradottság okozta a cári Oroszország vereségét az 1853—1856. évi krími háborúban.

A feudalizmus súlyos válságával együtt, amely a reform előtti utolsó években különösen kiéleződött, nőtt a hűbéri kizsákmányolás (meghosszabbították a robot idejét, növelték a dézsmát stb.), s fokozódott a parasztság nyomora és szenvedése. Évről évre nőtt tehát a tömegek, elsősorban a parasztság felháborodása a feudális elnyomás ellen.

A hűbérurak és a cári hatóságok ellen irányuló spontán forradalmi parasztmozgalom az ötvenes évek vége felé tömeges jelleget és fenyegető méreteket öltött. A reformot megelőző hat év alatt (1855-től 1861-ig) 476 paraszti zavargást jegyeztek fel, azaz évente átlagosan kb. nyolcvan, míg 1826 és 1854 között évente átlag huszonöt volt a paraszti megmozdulások száma. Gyakran megesett, hogy a fellázadt parasztságot fegyvert fogtak; a cári kormány nemegyszer küldött ki jelentős katonai erőket a fellázadt parasztságot ellen, és tömeges megtorló intézkedéseket alkalmazott. Marx a következőket írta Engelsnek 1860 januárjában: „Nézetem szerint a legnagyobb dolog, ami a világban most történik, egyrészt az amerikai rabszolgamozgalom, amelyet Brown halála indított el, másrészt az orosz-

országi rabszolgamozgalom.”* A Lengyelországban, Finnországban, a Baltikumban, a Kaukázusontúl, Közép-Ázsiában és más elnyomott nemzeti-ségi „határvidékeken” kibontakozó antifeudális parasztmozgalmak gyakran egyesültek a cárizmus ellen irányuló nemzeti felszabadító mozgalmakkal, amelyekben a dolgozók tömegein kívül az elnyomott nemzeti-ségek vagyonos osztályainak bizonyos rétegei is részt vettek.

A manufaktúrák és gyárak dolgozói lázongani kezdtek a cári hatóságok által támogatott kapitalista vállalkozók elnyomása ellen, a hadseregben és a flottában zavargások törtek ki, és a fegyelmi vétségek mind gyakoribbakká váltak. A diákság és a raznocsinyc értelmiség többi képviselői körében nőtt a felháborodás az önkényuralmi rendőri elnyomás ellen, fokozódott az elégedetlenség a cári Oroszország gazdasági és politikai elmaradottsága miatt.

Oroszországban az ötvenes évek végére megérlelődött tehát a forradalmi helyzet egyik igen fontos feltétele: a tömegek aktivitása jelentősen fokozódott, a tömegek a történelem porondjára léptek. Ám az akkoriban kialakult forradalmi helyzet, amely a polgári demokratikus forradalom készülődéséről tanúskodott, nem vezetett el a forradalomhoz. A növekvő parasztmozgalomtól megrettent cári kormány 1861 februárjában nyilatkozatot adott ki, hogy a jobbágyságot megszünteti, és felülről végrehajtotta ezt a szűkreszabott és korlátok közé szorított reformot. Oroszországban ebben az időben nem volt olyan társadalmi erő, amely irányíthatott és alulról végrehajthatott volna egy forradalmi fordulatot, amely alapjaiban semmisíthette volna meg a feudalizmust, és meghonosíthatta volna a polgári demokratikus rendszert.

Az ösztönösen harcoló parasztság a reformot megelőző években és az 1861. évi reform végrehajtása idején szétforgácsolt és szervezetlen volt, nem rendelkezett világos harci célkitűzésekkel, és nem volt képes önállóan megoldani a forradalmi feladatokat. Az országban kialakuló proletariátus még nem jelentkezett önálló politikai erőként a forradalmi harc színpadán, még nem ismerte fel saját osztályérdekeit. A burzsoázia, mely Oroszországban nem volt forradalmi osztály, képtelen volt a döntő harcra, rettegett a hazai és a külföldi tömegek forradalmi mozgalmától, és kész volt beérni a cárizmus és a földesurak részéről adott engedményekkel.

Elenjáró szerepet ebben az időben a raznocsinyec értelmiség forradalmi része töltött be, mely a jobbágyság hangulatát juttatta kifejezésre, és annak érdekeit védelmezte. A raznocsinyec forradalmárok minden rendelkezésükre álló eszközzel arra törekedtek, hogy a cárizmus elleni tudatos harcra serkentsék az elnyomott tömegeket. Forradalmi tanításuk azonban nem jutott el a nép széles rétegeihez, forradalmi köreik és szervezeteik pedig csak a néppel laza kapcsolatban álló forradalmárok szűk csoportját ölelték fel. A forradalmi raznocsinyecek ezért nem voltak képesek egyesíteni a spontán paraszti megmozdulásokat, eszméik nem

* *Marx* levele *Engels*hez. 1860. január 11. Lásd *Marx—Engels: Válogatott levelek*. Bp. 1950. 134. old.

hatoltak, de még nem is hatolhattak a széles paraszti tömegek tudatába. „Oroszország népe, mely századokon át a földesurak rabságában sínylő-dött, 1861-ben képtelen volt talpraállni, hogy széles fronton, nyíltan, tudatosan harcoljon a szabadságért.”*

Oroszországban ezért a hatvanas évek kezdetén a kapitalizmusba való átmenet nem polgári demokratikus népi forradalommal, hanem a hűbérurak által végrehajtott burzsoá reform útján valósult meg.

A hűbériség megszüntetését helyi önkormányzati reformok követték, a bíraskodás, a törvényhozás, az iskolaügy stb. reformja. A hatvanas évek reformkora, melynek intézkedései a társadalom forradalmi erőinek nyomására születtek meg, a politikai felépítményt az oroszországi burzsoá fejlődés érdekeihez idomította, viszont „olyannak hagyta a parasztot, amilyen volt: koldusnak, elnyomottnak, műveletlennek, aki a törvénykezésben, a közigazgatásban, az iskolaügyekben, a zemsztvóban egyaránt alárendeltje maradt a feudális földbirtokosoknak”.** Ezek a jellegüket tekintve burzsoá reformok, melyeket a hűbérurak hatalma valósított meg, egyáltalában nem enyhítették az osztályharcot, amelyet a parasztok a földesurak ellen vívtak.

1861-ben a paraszti zavargások és felkelések száma 1176-ra nőtt. Az ország számos vidékén fegyveres összeütközésekre került sor a parasztok és a cári katonaság között. A parasztok tömeges reformellenes fellépései 1862 — 1863-ban sem szüntek meg, s a következő években is folytatódtak. 1863-ban csaknem egyidejűleg hatalmas parasztfelkelés lángolt fel Litvániában és Belorussziában, amely sok kérdésben együtt haladt a cárizmus elleni lengyel nemzeti mozgalommal.

A parasztságnak és a hozzá csatlakozó társadalmi rétegeknek az osztályharca a földesurak és a cárizmus ellen, mind az 1861. évi reform előtt, mind pedig a reform végrehajtása idején Oroszország társadalmi életének fő tartalmát képezte. A vízvázalasztó, amely a XIX. század ötvenes éveiben és a hatvanas évek elején Oroszországban elhatárolta az erőket a társadalmi mozgalmakban és a társadalmi gondolkodásban, a forradalmi demokrácia harca volt; ez a forradalmi demokrácia az elnyomott parasztság érdekeit védelmezte a földesúri-hűbéri reakcióval és ugyanakkor a liberalizmussal szemben is, amely a liberális földesurak és a kialakuló földbirtokos és városi burzsoázia érdekeit juttatta kifejezésre.

Lenin rámutatott arra, hogy a feudálisok és a liberálisok hírhedt harca, amelyet a liberális történészek annyira felfűjtak, az uralkodó osztályokon belüli harc volt, főként a földbirtokosok között folyt, s kizárólag az engedmények mértékéért és formájáért. A liberálisok és a feudálisok egyformán elvetettek minden, a földesúri tulajdon megszüntetésére, a földesúri hatalom teljes megdöntésére irányuló forradalmi gondolatot. „Az 1860-as évek liberálisai és Csernisevszkij — írta Lenin 1911-ben —

* *Lenin*: A jobbágyrendszer bukásának ötvenedik évfordulója. Lásd *Lenin Művei*. 17. köt. Bp. 1955. 72. old.

** *Lenin*: A „parasztreform” és a proletár-parasztforradalom. Lásd *Lenin Művei*. 17. köt. Id. kiad. 104. old.

két történelmi tendencia, két történelmi erő képviselői, amely azóta és jelenleg is az új Oroszorszáért folyó harc kimenetelének a meghatározója.”**

A feudalizmus és az önkényuralom elleni harcban, a liberalizmus bírálata során kialakult forradalmi-demokratikus eszmék elterjedtek a haladó raznocsinyec értelmiség körében, és behatoltak a soknemzetiségű Oroszország demokratikus kultúrája legkiválóbb képviselőinek tudatába. Az ötvenes években és a hatvanas évek elején az ország különböző vidékein illegális forradalmi körök és szervezetek alakultak. Csernisevskij Péter-várott, Ogarjov és Herzen külföldről buzdította az oroszországi forradalmi szervezet megteremtésének munkáját. A szervezet 1862-ben a „Föld és Szabadság” (Zemlja i Volja) nevet vette fel.

A parasztság érdekeit kifejező oroszországi forradalmi demokrácia egyben valamennyi ország dolgozói érdekében felemelte szavát, együtt-érzett forradalmi mozgalmukkal. Csernisevskij, Herzen és harcostársaik lelkesen üdvözölték és erkölcsileg támogatták Itália, Magyarország, Lengyelország és más országok népeinek az idegen elnyomás ellen folyó felszabadító harcát, Franciaország és más nyugat-európai országok dolgozó osztályainak forradalmi küzdelmét a monarchia és a kapitalista elnyomás ellen. Érezték a nyugat-európai forradalmi mozgalmak jótékony hatását, nagy figyelemmel kísérték a külföldi forradalmi eseményeket és igyekeztek levonni a tanulságokat, de nem jutottak még el odáig, hogy megértsék a proletariátus történelmi küldetését.

Oroszországban a forradalmi társadalmi gondolat és a haladó filozófiai eszmék az ötvenes években és a hatvanas évek elején szoros összefüggésben bontakoztak ki mind a nyugat-európai filozófiai és szociológiai gondolkodás haladó irányzataival, mind pedig az orosz tudománynak, irodalomnak és művészetnek a XIX. század első felében és a század közepén elért jelentős eredményeivel. Oroszországban ebben az időben nagyot fejlődött a haladó kultúra.

A szépirodalom területén Belinszkij, Herzen és Csernisevskij mellett Szaltikov-Scsedrin, Nyekraszov, Sevcsenko és más demokrata írók fejtették ki tevékenységüket, s a forradalmi demokrata írók mellett, a forradalmi demokrata táboron kívül álló realista írók — Turgenyev, Tolsztoj, aki az ötvenes években már irodalmi tevékenységet folytatott, Osztrovskij, Goncsarov és mások — dicsőséget szereztek halhatatlan műveikkel az orosz irodalomnak, hatalmas és termékenyítő hatással voltak a világirodalomra.

Az orosz festészet is felvirágzott. Legjobb képviselői — Repin és a „peredvizsnnyikek”*** — valóban realista műveket alkottak, amelyek örök időkre kincsei az orosz művészetnek és az egész világ művészetének. Az orosz nép nemzeti büszkeséggel tekintett a „nagy öt”**** képviselőinek hal-

* *Lenin*: A „parasztreform” és a proletár-parasztforradalom. Lásd *Lenin Művei*. 17. köt. Id. kiad. 105. old.

** Orosz realista festők (Repin, Szurikov, Vaszcenov, Perov és mások), akik vándorkiállításokon mutatták be az önkényuralmat és a hűbériséget leleplező és a nép szabadságvágyát kifejező alkotásaikat. — *A ford.*

*** Nagy orosz zeneszerzők csoportja (Balakirjov, Rimsszkij-Korszakov, Muszorgszkij, Borogyin, Küi). — *A ford.*

hatatlan zenei alkotásaira, akiknek műveit a realizmus és a népiség eszméi hatották át. A haladó orosz zeneszerzőkre és képzőművészekre nagy eszmélet befolyással voltak Sztaszov esztétikai nézetei, amelyek az orosz forradalmi demokrácia hatása alatt alakultak ki.

Az ötvenes években és a hatvanas évek elején kiváló természetkutatók léptek fel: Szecsenov, Mengyelejev, Butlerov és más tudósok, akik továbbfejlesztették az orosz tudomány materialista hagyományait, amelyek Lomonoszovnál bontakoztak ki, és a XIX. század első felében elért orosz és nyugat-európai vívmányokra támaszkodtak. E tudósok tevékenységének, amely teljes mértékben csak később, az oroszországi kapitalizmus időszakában, a XIX. század utolsó harmadában bontakozott ki, nagy filozófiai jelentősége volt, s számos esetben munkájuk a XIX. század első fele orosz materialistáinak filozófiai eszméihez kapcsolódott.

Azok a jelentős változások, amelyek a XIX. század ötvenes éveiben és a hatvanas évek elején a feudális rend válsága, majd hanyatlása következtében a társadalom életében bekövetkeztek — a parasztok osztályharcának erősödése és az a körülmény, hogy az oroszországi felszabadító mozgalom új, polgári demokratikus szakaszba lépett —, sürgetően követelték a forradalmi-demokrata ideológia és a materialista filozófia további fejlesztését. Szükségét érezte ennek a fejlődőben levő haladó orosz kultúra — a tudomány, az irodalom és a művészet — is, amelynek eszméi és elméleti igényei mérhetetlenül megnöttek.

A materialistákra, az ötvenes és a hatvanas évek forradalmi demokratáira az a feladat hárult, hogy folytassák az objektív idealizmusnak és a vallásos-misztikus tanoknak Belinszkij, Herzen és Ogarjov által a negyvenes években megkezdett bírálatát, s ugyanakkor különös figyelmet szenteljenek a szubjektív idealista nézetek, az agnoszticizmus, a metafizika és más tudományos lepelbe burkolódzó filozófiai áramlatok elleni harcnak.

A materialista filozófia ebben az időben arra volt hivatva, hogy megalapozott bírálattal illesse mind a vallásos-misztikus tanításokat (melyeket az ortodox „keresztény bölcslők”, Jurkevics, Gogockij, Gavrila apát [Kikodze], a szlavofil Danyilevszkij és Sztrahov széles körben terjesztettek), mind pedig a német idealizmus oroszországi epigonjainak nézeteit, akik idegenül álltak szemben a dialektikával, és a filozófia, a pszichológia, továbbá a szociológia terén (Kavelin, Csicserin és mások), valamint az esztétikában (Druzsinyin és mások) metafizikus elméleteket hirdettek.

Különösen éles harc bontakozott ki a materializmus és az idealizmus között, amikor az ötvenes évek végén és a hatvanas évek elején a reakció teoretikusai és a liberálisok egységszrontban léptek fel a forradalmi demokraták materialista filozófiája és esztétikája ellen, a világ szocialista alapokon történő átalakításának forradalmi eszméi ellen.

Oroszországban a filozófiát az egyházi és világi iskolákban főként a pravoszláv vallásos dogmatizmus nézőpontjából tanulmányozták. E vallásbölcseleti áramlat ismert képviselője volt Jurkevics professzor, a materializmus és ateizmus esküdt ellensége, aki műveiben azt igyekezett bizo-

nyítani, hogy az igazsághoz a hiten keresztül vezet az út, hogy a hit fölötté áll a tudományos gondolkodásnak, a tudás legmagasabb foka pedig isten misztikus szemlélése.

Jurkevics materializmusellenes harcában azt állította, hogy a materialisták helytelenül tanítják, hogy az ember lelkiélete fizikai jelenségektől függ. Szerinte még csak gondolni sem szabad arra, hogy külső hatás érzékelésbe mehet át. A dolgok hatása mozgásba hozza a testet, de „ennek a mozgásnak önmagában sem lehetősége, sem szüksége nincs arra, hogy bármi más legyen, mint mozgás”.*

A neoszlavofil Danyilevszkij szembeállította a keleti és a nyugati civilizációt, és azt bizonygatta, hogy a keleti szláv civilizációnak, a nyugati ipari és tudományos kultúrával ellentétben, mindenekelőtt a valláson kell alapulnia.

Ellentétben a materialistákkal, akik a tudat és a külső világ közvetlen kapcsolatát bizonyították, s a tudat tényében a külső inger energiájának átalakulását látták, Jurkevics az érzékelést gátnak, falnak fogta fel, amely a tudatot elválasztja a külvilágtól.

A liberális irányzatú filozófusok és szociológusok (Kavelin, Csicserin és mások) a társadalom forradalmi átalakulásának törvényszerűségét bizonyító forradalmi demokrácia „veszélyes dialektikájának” „ellenmérgeül” a társadalom megrázkódtatások és harc nélküli „fokozatos haladásának” metafizikus koncepcióját ajánlották. A filozófiai materializmussal szembeállították azt az áltudományos dualisztikus elméletet, hogy az anyag és a lélek két egymástól független „szubsztancia”, valamint a tudományos ismereteket korlátozó szkepticizmust, amelyet ismereteink „elérhetőségének korlátairól” szóló áltudományos frázisokkal lepleztek. A realista esztétika ellen intézett támadásaik során a „l'art pour l'art” reakciós elméletére támaszkodtak, formalista módon elszakították a „szépség szféráját” a társadalom életétől, a művészeti alkotások művészi formáját az eszmei tartalomtól.

Az ötvenes és hatvanas évek forradalmi demokratái a reakció és a liberalizmus elleni ideológiai harc körülményei között Oroszország új történelmi szükségleteivel összhangban alakították ki s a felszabadító mozgalom szolgálatába állították materialista filozófiájukat, a társadalmi fejlődés forradalmi-demokrata elméleteit és realista esztétikájukat.

A forradalmi demokrácia teoretikusaira hárult az a feladat, hogy elméletileg megalapozzák a feudális és monarchikus rend gyökeres, forradalmi megdöntésének szükségszerű voltát, bebizonyítsák a „fokozatos haladás” liberális reformista elméleteinek tarthatatlanságát és káros voltát. A forradalmi demokraták voltak hivatva arra, hogy leleplezzék a burzsoá-nemesi szociológiában és történetírásban uralkodó reakciós nézeteket, amelyek szerint a történelem mozgatói az uralkodók, a törvényhozók, az ideológusok; nekik kellett megdönteniük azt a koholmányt, hogy a tömegek paszszívak, erőtlenek és mozdulatlanok.

* A kijevi egyházi akadémia munkái. 1860. 4. könyv. 337. old.

Ugyanakkor az a körülmény, hogy Oroszországban a tőkés viszonyok már a feudális rendszeren belül növekedésnek indultak, s hogy a nyugat-európai burzsoázia átment az ellenforradalom táborába, a kapitalizmushoz való viszony kérdését is aktuálissá tette az orosz forradalmi társadalmi gondolkodás számára, amelynek fő célkitűzése a feudalizmus megszüntetése volt. Az orosz forradalmi demokraták, az „egyszerű emberek”, a dolgozó osztályok érdekeinek védelmezői, ezeknek az osztályoknak a nézőpontjából bírálták a kapitalizmust, mint a dolgozók érdekeivel ellentétes, kizsákmányoló rendet, és bírálták a kapitalizmust dicsőítő liberális politikai és szociológiai elméleteket.

Az orosz materialista filozófia legfőbb feladata, amelynek megoldásától függött a társadalmi gondolkodás, az irodalom és a tudomány további iránya, a burkoltan idealista filozófiai áramlatok (pozitivizmus, agnoszticizmus stb.) elleni harc volt: hiszen a liberalizmus ezekkel takaródzva próbálta a tudományt korlátozni, összebékíteni az uralkodó vallásos ideológiával, eltéríteni a haladó embereket a forradalmi harctól. Ki kellett hát domborítani a természettudományok szerepét, hadat üzeni az idealizmusnak és az agnoszticizmusnak a természettudományban, a legújabb tudományos eredményeket össze kellett kapcsolni a materialista filozófiával, s a természettudományra támaszkodva védeni és fejleszteni kellett a materializmus alapjait.

Az élenjáró filozófiai gondolat fontos elméleti feladata volt ebben az időben, hogy védelmébe vegye és fejlessze Belinszkij új, realista esztétikájának materialista alapjait. Amikor a „l'art pour l'art” reakciós elmélete mind Oroszországban, mind pedig Nyugaton szélteben-hosszában terjedt, amikor a művészet régi, elavult irányzatai (az „álklasszicizmus”, az „utánzás”, a romanticizmus, szentimentalizmus stb.) csődöt mondtak, amikor a haladó irodalmat és művészetet a nép szolgálatának útjára kellett vezetni — rendkívül fontos volt, hogy rendszerbe foglalják és a forradalmi demokratizmus alapján kifejtsek a materialista esztétika eszméit, megalapozzák a művészet realizmusának, eszmeiségének és népiségének elveit.

Ezeknek a feladatoknak a megvalósítása Csernisevskijre, a nagy forradalmi demokratára, a parasztforradalom ideológusára, az orosz materialista filozófia klasszikusára és híveire hárult. *Nyikolaj Gavrilovics Csernisevskij* (1828—1889) Szarátov városban, papi családból született. Már kora ifjúságában Belinszkij, Herzen, a haladó orosz irodalom eszméinek hatása alá került.

1846-ban beiratkozott a pétervári egyetem történeti-filológiai fakultására. Diákéveiben az oroszországi parasztmozgalom erősödésének és a Nyugaton végbemenő forradalmi eseményeknek a hatására a forradalmi demokratizmus álláspontjára helyezkedett. 1848-ban ezt írta naplójába: „Úgy hiszem, hogy az emberiség végső céljait illető meggyőződésemben határozottan a szocialisták és kommunisták, a szélsőséges republikánusok mellé álltam . . .”*

* *Csernisevskij*: Dnyevelyik. Maj 1848 [Napló]. Lásd *Csernisevskij* Művei. 1. köt. Moszkva 1939. 122. old.

1848 után Csernisevszkij minden reményét a nyílt osztályharcba, az önkényuralmi feudális rendszer forradalmi megdöntésébe helyezte. „Oroszországról — írta — ilyenformán gondolkodom: olthatatlan vágyakozás a közeli forradalomra és szomjúhozása... Megrázkódtatások nélkül a történelemben sohasem lehet előrejutni, még egy lépéssel sem.”*

Csernisevszkij a helyes forradalmi elmélet kialakítására törekedve behatóan tanulmányozta az orosz és a nyugat-európai forradalmi mozgalmak tapasztalatait, az orosz és a nyugat-európai irodalmat, az angol közgazdászok, a francia materialisták és utópista szocialisták műveit, Hegel és Feuerbach munkáit. Nagyra becsülte Hegel dialektikáját és Feuerbach antropológikus materializmusát.

1848—1849-ben már teljesen kialakult materialista világnézete. 1849-ben A. V. Hanikov, a petrasevista kör tagja megismertette Csernisevszkijt Feuerbach „A kereszténység lényege” című könyvével. Feuerbach materialista és ateista eszméi megerősítették Csernisevszkijt abbeli meggyőződésében, hogy a materialista filozófia a helyes filozófia. Később Csernisevszkij gyakran nevezte magát Feuerbach tanítványának.

1856-tól 1862-ig Csernisevszkij a „Szovremennyik” című folyóiratot vezette és a forradalmi demokrácia legális sajtóorgánumává fejlesztette. A „Szovremennyik”-ben megjelent cenzúrázott cikkeiben a jobbágy-parasztok hangulatát és vágyait juttatta kifejezésre burkolt formában, ötletesen bírálta a feudális rendszert és minden intézményét, fejlesztette a forradalmi demokrácia ideológiáját.

A cári kormány 1862-ben betiltotta a „Szovremennyik”-et és a „Russzkoje Szlovo”-t, ugyanennek az évnek júliusában Csernisevszkijt letartóztatták és a Péter-Pál erődbe zárták. Itt írta „Mit tegyünk?” [Csto gyelatj?] című híres regényét. 1864-ben a cári hatóságok Csernisevszkijt pellengérre állították és Szibériába küldték kényszermunkára. Több mint 20 esztendőt töltött börtönben, kényszermunkán és szibériai száműzetésben. 1883-ban Szibériából Asztrahánba irányították. Röviddel halála előtt engedélyezték, hogy Szaratovba költözzék, ahol rendőri felügyelet alatt élt. Itt halt meg 1889-ben.

Csernisevszkij forradalmi demokratizmusa világosan megnyilatkozott 1848 után és különösen az ötvenes években.

A földreform előkészítésének időszakában a „Szovremennyik” hasábjain harcolt azért, hogy a földet megváltás nélkül adják át a parasztnak, leleplezte azokat a feudális terveket, melyek szerint a jobbágyokat föld nélkül kell felszabadítani, valamint azokat a liberális-földesúri terveket, melyek szerint a parasztokat adott földdel együtt felszabadítani csak nagy megváltás fejében lehetséges. Lenin rámutatott arra, hogy Csernisevszkij „tiltakozott, átkozta a reformot, azt kívánta, hogy kútba essen, azt kívánta, hogy a kormány süljön fel abban a kötél-táncban, amit a liberálisok és a földbirtokosok között jár, és olyan

* *Csernisevszkij*: Dnyevnyik 22-ovo goda mojej zsziznyi [Életem 22-ik évének naplója]. Lásd Uo. 356—357. old.

válság keletkezzék, amely Oroszországot nyílt osztályharc útjára viszi”.*

Lenin megállapította, hogy Csernisevskij már akkor, a paraszt-reform végrehajtásának időszakában megértette e reform burzsoá jellegét, látta a reformot követően kialakuló társadalmi viszonyok antagonisztikus jellegét, az uralkodó osztályok — a földesurak és a burzsoázia — ellenséges magatartását a általuk tönkretett parasztsággal szemben.

Csernisevskij, aki következetesen harcolt a liberalizmus ellen, nem tudta nyugodtan nézni, hogy Herzen az ötvenes években hogyan ingadozik a liberalizmus irányában. Amikor Herzen 1859-ben a „Kolokol”-ban megjelentette „Very dangerous!!!” („Nagyon veszélyes!!!”) című cikkét, melynek éle a liberalizmust a „Szovremennyik” hasábjain ért bírálat ellen irányult, Csernisevskij 1859 nyarán Londonba utazott. Igyekezett meggyőzni Herzent liberális illúzióinak tévességéről, és feltehetően megállapodott vele a cárizmus ellen irányuló közös forradalmi akciókban.

1860-ban a „Kolokol” „Vidéki levél” [Piszmó iz provincii] címen „Egy orosz ember” aláírással egy Csernisevskij köreiből származó írást közölt. A szerző bírálta a „Kolokol” hangnemét, azt, hogy a folyóirat néhány cikkben a dolgok békés megoldására irányuló liberális reménynek adott hangot, elítélte „a cárok jóhiszeműségébe” vetett hitet, és követelte: „Fogjon fejszét Oroszországi!”

Az 1861. évi reform idején és a reformot követően Csernisevskij és barátai felhívásokat intéztek „Az urasági parasztokhoz”, „A katonákhoz”, „Az ifjú nemzedékhez”, a szakadárokhöz és a szekták tagjaihoz. Ezekben a felhívásokban harcra szólították a nép alsó rétegeit a cárizmus ellen. Csernisevskij „Az urasági parasztokat üdvözlík jóakaróik” kezdetű kiáltványban felszólította a parasztokat, készüljenek fel az oroszországi népi felkelésre, amelynek, véleménye szerint, az ország egész területén egy időben kell megkezdődnie. „... A muzsikok mind egyezzenek meg egymással, hogy egyetértésben legyenek, ha itt az idő ... Ha pedig mindenki felkészült, egyszóval mindenütt elő van készítve a támogatás, akkor rajta.” A kiáltvány felszólította az urasági parasztokat és az orosz katonákat, hogy lássák el magukat fegyverrel, egyesüljenek, üzzék el a „fölsleges félelmet”.

A nagy forradalmár demokrata mindennemű kizsákmányoló rend megszüntetését és a dolgozók — a földművesek, kézművesek, napszámosok, munkások — hatalmának megteremtését hirdette. A dolgozó osztályok demokratikus hatalma, amely arra hivatott, hogy elvezesse a társadalmat a szocializmushoz, nem valósulhat meg forradalom nélkül, a nép határozott, erőszakos akciója nélkül.

Csernisevskij megmaradt utópista szocialistának, amennyiben hitt abban, hogy az oroszországi népi-parashti forradalomnak szocialista jellege lesz, s a falusi földközösségeken keresztül közvetlenül elvezet a szocializmushoz.

* *Lenin*: Kik azok a „népbarátok”...? Lásd *Lenin* Művei. 1. köt. Bp. 1951. 294. old.

Lenin azt írta, hogy az orosz forradalmárokat, Csernisevszkij követőit, a cári önkény ellen vívott hősi harcukban „az obszcina-rendszeren felépülő sajátos orosz életformába s ennek következtében a szocialista parasztforradalomba vetett hit lelkesítette”.* Lenin ugyanakkor hangsúlyozta, hogy Csernisevszkij nemcsak utópista szocialista volt, hanem mindenekelőtt forradalmi demokrata, aki képes volt arra, hogy forradalmi szellemben hasson kora minden eseményére, és a cenzúrázott sajtóban hirdetni tudta a parasztforradalom eszméjét.

Csernisevszkij és követői világnézetében az utópikus szocializmus és a forradalmi demokratizmus egyetlen egésszé forrott össze.

A feudalizmus forradalmi úton történő megsemmisítése és a demokratikus hatalom felállítása, Csernisevszkij és hívei meggyőződése szerint, Oroszország fejlődésében közvetlenül utat nyithatott volna a szocializmushoz. Ám a történelem objektív menetében a feudális hűbéri rendet a tőkés rend váltotta fel. A reform előtti Oroszország csak egyetlen esetben kerülhetett volna el a tőkés fejlődés szakaszát — abban az esetben, ha az oroszországi parasztforradalom egyesül az iparilag fejlett nyugati országok proletárforradalmával. Ezt Csernisevszkij még nem látta.

Bár Csernisevszkij utópista szocialista volt, a kapitalizmus kritikájában közel jutott a tudományos szocializmushoz. Nem érte be azzal, hogy leleplezze a kapitalizmusban uralkodó jogi egyenlőtlenséget és politikai elnyomást, a burzsoá ideológia és erkölcs hazug voltát, munkáiban a kapitalizmus gazdasági alapjainak bírálatára is törekedett.

Forradalmi-demokrata tanításának szerves részét alkották azok a hazafias nézetek, amelyeket Oroszország és az orosz nép történelmi sorsfordulatáról vallott. Nála a nép, a haza iránt érzett határtalan szeretet szerves kapcsolatban állt a nép elnyomóival szembeni gyűlölettel, egy új társadalmi rend megteremtésére irányuló forradalmi törekvéssel. „Elősegíteni hazánk nem mulandó, hanem örök dicsőségét, az emberiség boldogulását — mi lehet ennél fennköltebb és magasztosabb?”**

Csernisevszkij számára idegen volt a kizsákmányoló osztályok gyökeretlen kozmopolitizmusa és reakciós sovinizmusa. Szenvedélyesen védelmezte az orosz nép nagy hagyományait, tántoríthatatlanul hitt a nép erejében, előre látta, hogy Oroszország történelmi szerepe, amely már addig is jótékony hatással volt az emberiségre, a továbbiak során még jelentősebbé válik.

Ellentétben a földesúri-burzsoá liberálisokkal, kozmopolitákkal (Botkin, Kavelin, Csicserin és mások), akik a tőkés Nyugat előtt hajbókoltak, minden úton-módon dicsőítették a kapitalizmust és kultúráját, akikből csak úgy áradt az „angol-imádat” és a „francia-imádat”, s akik Anglia és Franciaország burzsoá civilizációjának szolgai utánzását hirdették, Csernisevszkij egy percre sem hagyott fel azzal, hogy leleplezze

* Uo. 273—274. old.

** *Csernisevszkij*: Pismo 30-ovo avgusztá 1846. g. Lásd *Csernisevszkij* Művei. 14. köt. Id. kiad. 1949. 48. old.

és ostromozza a nyugati burzsoá rendet. „Miért maradjunk meg abban a fantasztikus meggyőződésben — írta —, hogy Nyugat-Európa földi paradicsom, amikor valójában a népek helyzete ott egyáltalán nem olyan?”*

Csernisevskij hazafisága, népe iránti szeretete a más népek iránti mély tisztelet érzésével párosult, áthatotta őt a vágy, hogy ezek a népek is megszabaduljanak a társadalmi és nemzeti elnyomástól. Határozottan elítélte a cári Oroszországban, Angliában, Németországban, Ausztriában uralkodó nemzeti elnyomás politikáját, erkölcsileg és politikailag támogatta a lengyelek és a többi szláv nép, valamint az olaszok, magyarok és más elnyomott népek nemzeti felszabadító mozgalmait.

Csernisevskij síkraszállt a népek nemzeti függetlenségéért és egyenjogúságáért, hagyományaik és kultúrájuk tiszteletben tartását követelte. Az angol gyarmatosítókat a következő szavakkal bélyegezte meg: „Függőségben tartani egy idegen törzset, amely háborog a külföldi uralom ellen, megtagadni egy néptől függetlenségét, csak azért, mert ez egy másik ország katonai hatalma és politikai befolyása számára kedvezőnek tűnik — aljas dolog...”**

A nagy forradalmár elítélt minden olyan próbálkozást, amely a népek közötti nemzeti viszály elültetésére vagy felszítására irányult. „Nemzeti tapintatlanság” című cikkében például élesen bírálta a „Szlovo” című lvovi lap ukrán nacionalista munkatársait, akik azon igyekeztek, hogy a galíciai ukránokat elszakítsák az ukrán néptől, ellenséges érzületet szítanak az orosz néppel szemben, s akik az igazsággal ellentétben azt állították, hogy Galiciában „az ukrán nemzetiség fejlődött” az osztrák gyarmatosítók uralma alatt.

Lenin, aki nagyra értékelte Csernisevskij forradalmi-demokrata nézeteit, rámutatott arra, hogy Herzenhez képest „óriási lépést tett előre. Csernisevskij sokkal következetesebb és harcosabb demokrata volt. Munkáiból az osztályharc szelleme árad. Következetesen képviselte a liberális árulások leleplezésének vonalát, amely mindmáig gyűlöletes a kadetek és a likvidátorok szemében.”***

Csernisevskij enciklopédikus műveltségű tudós volt. Elméleti érdeklődését a legkülönbözőbb tudományágakra kiterjesztette: a filozófiára és a szociológiára, a politikai gazdaságtanra és a történelemre, az esztétikára és az irodalomtörténetre, az etikára, a pedagógiára, a hadtudományra, a természettudományra, a tudománytörténetre stb. Művei: „A művészet esztétikai viszonya a valósághoz” [Eszteticieszkijje otnosenijja iszkussztva k gyejsztvityelnosztji, 1855], „Vázlatok az orosz irodalom gogoli időszakából” [Ocserki gogolevskovo perioda russzkoi lityeraturi, 1855], „Az obscsinabirtoklással szemben mutatkozó filozófiai előítéletek bírálata” [Krityika filoszofszkih predubezsgyenyij protyiv obscsinnovo vlagyenyija], „Antropológiai elv a filozófiában” [Antropologicseszkiy princip v filoszofii].

* Csernisevskij Művei. 4. köt. Id. kiad. 1948. 727. old.

** Csernisevskij Művei. 6. köt. Id. kiad. 1949. 105. old.

*** Lenin: Az oroszországi munkássajtó múltjából. Lásd Lenin Művei. 20. köt. Bp. 1955. 247. old.

fii, 1860], John Stuart Mill „A politikai gazdaságtan alapelvei” c. művéhez írt megjegyzések, „Tőke és munka” [Kapital i trud], „Levelek cím nélkül” [Piszmá bez adresza], „A gazdasági tevékenység és a törvényhozás” [Ekonomicseszka gyejatyelnoszty i zakonodatyelsztvo], továbbá a „Mit tegyünk?” [Csto gyelaty?], a „Prológus” [Prolog] című regényei és más művei óriási értékkel gazdagították a haladó társadalompolitikai és filozófiai gondolkodást.

Csernisevszkij materialista filozófiája Feuerbach, valamint az orosz forradalmi demokraták — Herzen és Belinszkij — filozófiai materializmusának továbbfejlesztését és konkretizálását jelentette.

Egész életében harcolt az idealista filozófia ellen, nemcsak orosz, hanem nemzetközi viszonylatban is. Műveiben kimutatta, hogy Plátón és a neoplatónisták filozófiája, mely az ókori Görögország reakciós politikai erőihez kapcsolódott, idegen a tudomány számára, mert a görög idealizmusban nincsen semmi pozitív, semmi valóságos, csupán ábrándképeket tartalmaz, amelyeknek sehol sincsen tárgyi megfelelőjük. Csernisevszkij már diákéveiben elítélte Hegelt a „rút valóság” igazolása és magasztalása miatt. „A művészet esztétikai viszonya a valósághoz” című művében bírálta Kant és Hegel idealista esztétikai tanításait és az epigon, reakciós „művészet a művészetért” elméleteket. „Vázlatok az orosz irodalom gogoli időszakából” c. munkájában Csernisevszkij feltárta az ellentmondást Hegel dialektikus elvei — amelyeket hatalmasoknak és nagyoknak nevezett — és a Hegel filozófiájából levont reakciós politikai következtetések között.

A filozófia történetében a filozófiai materializmus irányvonalát mindig előnyben részesítette az idealista irányvonallal szemben. Műveiben kiemelte Leukippos, Démokritos, Bacon, Gassendi, Locke és a francia materializmus filozófiatörténeti szerepét. Nagyra értékelte Spinoza materializmusát, amelyről a következőket mondta: „... Sem Locke, sem Hume, sem Kant, sem Holbach, sem Fichte, sem Hegel nem rendelkeztek a gondolat olyan erejével, mint Spinoza. És Feuerbach megjelenése előtt a dolgok megértését Spinozánál kellett megtanulni, az elavult, vagy például e század elején nem elavult Spinozánál, de egyremegy: az egyedül megbízható tanítónál.”*

Csernisevszkij Feuerbach követőjének tekintette magát, egyetértett az idealizmusnak, a teológiának és az agnoszticizmusnak feuerbach-i bírálatával, és folytatta Oroszországban azt az ügyet, amelyet Feuerbach Németországban útjára indított. Lenin megjegyezte, hogy „N. G. Csernisevszkij már a múlt század ötvenes éveiben mint Feuerbach híve lépett fel az orosz irodalomban, de cenzúránk még azt sem engedte meg neki, hogy Feuerbach nevét említse”.** Csernisevszkij, aki lelkesedett Feuerbach

* *Csernisevszkij*: Piszmó A. N. i M. N. Csernisevszkim 1-ovo marta 1878. g. [Levél A. N. és M. N. Csernisevszkijhez]. Lásd *Csernisevszkij* Művei. 15. köt. Id. kiad. 1950. 23. old.

** *Lenin*: Materializmus és empiriokriticizmus. Lásd *Lenin* Művei. 14. köt. Bp. 1954. 373. old.

filozófiájáért, helytelen módon úgy vélte, hogy „az emberi tudásvágy úgynevezett alapkérdései tudományos fogalmainak legjobb elemzését mindmáig mégiscsak Feuerbach adta”^{*}; de ugyanakkor azt írta, hogy Feuerbachnak nem sikerült, nem volt ideje arra, hogy tanítása alapelveinek megfelelő logikát, fonetikát, erkölcsbölcseletet, történelemfilozófiát stb. dolgozzon ki.

Elismerte Feuerbach óriási érdemeit a materialista filozófia fejlesztésében, de egyszersmind hangsúlyozta az orosz elméleti gondolkodás önállóságát, amely Hegel után igényt tartott Hegel idealista filozófiájának és a belőle levont reakciós következtetéseknek bírálataira. „Vázlatok az orosz irodalom gogoli időszakából” című munkájában megállapította, hogy „Hegel kétértelmű és minden alkalmazást nélkülöző utalásaiból a következetes nézetek kifejlesztése nálunk részben a Hegelt követő német gondolkodók hatása alatt ment végbe, részben — ezt büszkén mondhatjuk — saját erőnkéből”.^{**}

Továbbfejlesztette az idealizmus bírálátát, amelyet Németországban Feuerbach, Oroszországban Belinszkij és Herzen indított el; műveiben, különösen „Az antropológiai elv a filozófiában” (1860) és „A vitás szépségről” (1861) című munkáiban keményen támadta az orosz nemesi ideológusok (Jurkevics, Katkov, Gogockij) körében elterjedt reakciós idealista elméleteket és a haladó orosz értelmiség körébe behatolt idealista pozitivisták nézeteket (P. Lavrov).

Azzal, hogy a cenzúrázott sajtóban bírálta a filozófiai idealizmust, csapást mért az Oroszországban uralkodó vallásos ideológiára is, amely éppúgy, mint a filozófiai idealizmus, tagadta a világ anyagságát és megismerhetőségét, azt hirdette, hogy a világot isten teremtette és sorsát előre meghatározta isten akarata, a lélek halhatatlanságát bizonygatta stb. Amikor szembeszállt az idealista filozófia orosz hangadóival (Jurkevics, Katkov, Novickij, Gogockij, Aszkocsenszkij, Csicserin stb.), egyszersmind a külföldi idealista filozófia ellen is küzdött, amely előtt az orosz idealisták hajbókoltak.

Lenin nagyra értékelte Csernisevszkij harcát az orosz és a nyugat-európai idealisták ellen, harcos materializmusát; „Materializmus és empirio-kriticizmus” című könyvében külön „Kiegészítés”-t szentelt Csernisevszkij Kant-kritikájának. „A harcos materializmus jelentőségéről” című cikkében, Oroszország haladó társadalmi gondolkodásának jelentős materialista hagyományairól szólva, szintén megemlékezett Csernisevszkijről.

Ellentétben néhány XVII. és XVIII. századbeli polgári materialista filozófussal, akiknek világnézete teológiai következtetlenségeket és az idealizmusnak tett engedményeket tartalmazott, Csernisevszkij következe-

^{*} *Csernisevszkij*: A művészet esztétikai viszonya a valósághoz. Lásd *Csernisevszkij*: Válogatott filozófiai művek. 1. rész. Esztétikai tanulmányok. Bp. 1952. 129. old.

^{**} *Csernisevszkij*: Vázlatok az orosz kritika gogoli korszakából. Lásd *Csernisevszkij*: Válogatott filozófiai művek. 2. rész. Bp. 1954. 236. old.

tesen vezette végig a két kibékíthetetlen filozófiai irány — a materializmus és az idealizmus — harcának gondolatát.

Csernisevskij feltárta a filozófiai idealizmus kapcsolatát a kizsákmányoló társadalmi osztályok érdekeivel; „Antropológiai elv a filozófiában” című munkájában kimutatta, hogy a filozófiai rendszereket át- meghatárja a politikai pártok szelleme, melyekhez e rendszerek szerzői tartoztak. „A politikai elméletek éppúgy, mint általában minden filozófiai tanítás — írta — mindig annak a társadalmi helyzetnek az erős hatására alakultak ki, amelyhez tartoztak, és minden filozófus képviselője volt a politikai pártok valamelyikének, amely abban az időben azért küzdött, hogy a társadalomban, amelyhez a filozófus tartozott, túlsúlyra jusson.”*

Schelling filozófiáját Csernisevskij úgy értékelte, mint a forradalom által megrémített feudális pártok érdekeinek kifejezőjét. Hegel idealizmusáról úgy vélekedett, hogy az a forradalomtól féltő konzervatív társadalmi osztályok érdekeit juttatja kifejezésre, és Hegelt mérsékelt liberálisnak nevezte, akinek következtetései rendkívül konzervatívak.

Csernisevskij látta, hogy a társadalom dolgozó osztályai, a „köznép”, jóllehet a materialista tudomány és filozófia vívmányait még nem ismerik, életkörülményeik folytán a materialista világnézethez vonzódnak, amelytől távol állnak az előítéletek és babonák.

„A nyugat-európai köznép egészséges természeténél fogva, és mert megjárta az élet kemény iskoláját, lényegében összehasonlíthatatlanul jobban, hitelesebben és mélyebben érti meg a dolgokat, mint a szerencsésebb osztályokból származó emberek. De még nem tette magáévá azokat a tudományos fogalmakat, amelyek leginkább megfelelnek helyzetének, hajlamainak, szükségleteinek, s úgy véljük, legjobban megfelelnek az igazságnak, de mindenestre összhangban vannak az ismeretek mai állásával.”**

Csernisevskij a metafizikus materializmus számos képviselőjével ellentétben nem tartotta a filozófiát „a tudományok tudományának”. Megjegyezte, hogy a filozófia magában foglalja „a tudomány legáltalánosabb, általában metafizikusnak nevezett kérdései — például a szellem és az anyag viszonya, az emberi akarat szabadsága, a lélek halhatatlansága stb. kérdései — megoldásának elméletét”***.

Csernisevskij abból indult ki, hogy a filozófia tárgyát a külvilág általános fejlődéstörvényei alkotják, vagyis az anyagnak a fejlődéstörvényei, amely az emberi tudattól függetlenül létezik és az ember által megismerhető. Ezt írja: „Az, ami létezik — anyag. Az anyagnak minőségei vannak. A minőségek megjelenése — az erők megnyilvánulása. Amit természeti törvényeknek nevezünk, az az erők működésének módja.”****

* *Csernisevskij: Antropologicseskij princip v filozofii* [Antropológiai elv a filozófiában]. Lásd *Csernisevskij Művei*. 7. köt. Moszkva 1950. 223. old.

** Uo. 238. old.

*** Uo. 239. old. Jegyzet.

**** *Csernisevskij: Pismo A. N. i M. N. Csernisevskim* 11-ovo aprelja 1876. g. [Levél A. N. és M. N. Csernisevskijhez]. Lásd *Csernisevskij Művei* 14. köt. Id. kiad. 675. old.

Műveiben azt bizonyította, hogy a természetet egyáltalán semmiféle eszmék nem lakják és a természet nincs célirányosan elrendezve, hanem saját törvényei szerint él, s hol kedvező, hol kedvezőtlen színtere az emberi tevékenységnek. A tudománynak és ezen belül a filozófiának feladata feltárni ezeket a természeti törvényeket, hogy az emberi szükségletek kielégítése céljából „átdolgozza a természetet”.

Véleménye szerint a filozófia által vizsgált kérdések közül az első helyen a szellem és az anyag, a gondolkodás és a lét viszonyának kérdése áll.

Ellentétben a pozitivisták és a neokantiánusok idealista felfogásával, amely szerint a természet törvényhozója az emberi ész, a természeti törvények pedig csupán spekulatív konstrukciók, Csernisevszkij azt állította: „A természet törvényei alkotják — magát a természetet, ha működése oldaláról tekintjük. Miként volna tehát lehetséges, hogy a természet ne saját törvényei szerint, vagyis nem saját magának megfelelően működjék?”*

Csernisevszkij később, 1878-ban, azt a gondolatát fejezte ki egy levélben, amelyet Szibériából fiának írt, hogy a filozófiai materializmus alap-tételei, amelyek „a tudomány legáltalánosabb kérdései megoldásának elméletét” alkotják, megingathatatlanok maradnak, míg a természettudományos elméleteket a tudomány fejlődése során más elméletek válthatják fel. Erre utalt Csernisevszkij, amikor a következőket írta:

„Igaza van-e Kopernikusnak vagy Newtonnak, vagy Laplace-nak, ez engem egyénileg egyáltalán nem érdekel. Számomra egyénileg csak az fontos, hogy igaza van-e Leukipposnak, vagy — hogy a tudomány mai Laplace-áról szóljunk — igaza van-e Holbachnak. Márpedig Leukipposnak akkor is igaza van, ha Archimédésznek nem volna igaza. Az igazság, amelyet Leukippos világított meg, szélesebb és mélyebb még a nagy, még az archimédési felfedezéseknél is. És Holbachnak igaza van függetlenül attól, igaza van-e Kopernikusnak és Galileinek és Keplernek és Newtonnak és Laplace-nak.”**

Csernisevszkij következetesen alkalmazza műveiben az anyag, a természet elsődlegességéről és a tudat másodlagosságáról szóló tételt, azt a tételt, hogy az emberi tudat tartalma és formái okozati összefüggésben állnak az emberi tudaton kívül és attól függetlenül létező külső anyagi jelenségek fejlődésével.

„Pozitíve tudott dolog például — írta Csernisevszkij —, hogy az erkölcsi világ valamennyi jelensége az okság törvénye alapján egymásból és a külső körülményekből következik, s így helytelennek minősül minden feltételezés, amely szerint valamely jelenség létrejöhet anélkül, hogy azt előző jelenségek és külső körülmények létrehozták volna.”***

* *Csernisevszkij*: Prediszlovije i poszleszlovije k knyige Karpentyera „Energija v priroge” [Előszó és utószó Carpenter: Energia a természetben c. könyvéhez]. Lásd *Csernisevszkij* Művei. 10. köt. Moszkva 1951. 988. old.

** *Csernisevszkij* Művei. 15. köt. Id. kiad. 267—268. old.

*** *Csernisevszkij*: Antropologiceszkij princip v filozofii. Lásd *Csernisevszkij* Művei. 7. köt. Id. kiad. 260. old.

Lenin megjegyezte, hogy Csernisevskij helyesen bírálta Kantot agnoszticizmusa és szubjektivizmusa miatt, és joggal róta fel Kant hibá-
jául, hogy ismereteinket nem tudta abból az objektív forrásból levezetni,
amelynek a „magánvaló dolgot” nyilvánította.

A materialista ismeretelmélet fejlődése szempontjából nagy jelentő-
ségű volt Csernisevskijnek a filozófiai dualizmust érintő bírálata.

Csernisevskij „Antropológiai elv a filozófiában” című munkáját a
dualista, lényegében idealista elméletek cáfolatának szentelte. Ezek szerint
az elméletek szerint egy úgynevezett „szellemi szubsztancia” létezik, amely
az emberek tudatában és akaratában nyilvánul meg és nem függ az anyag-
tól, a természettől. Csernisevskij természettudományos, elsősorban
fiziológiai adatok alapján az emberi szervezet egységét, az emberi érzéke-
lésnek, a fogalmaknak, az akaratnak, a tudatnak a külső anyagi környezet-
től való oksági függőségét bizonyította. „... Az embert — írta — egyetlen
lénynek kell tekinteni, amelynek csak egy természete van, hogy ne kelljen az
emberi életet két különböző természethez tartozó részre szétvágni...”*

Csernisevskij műveiben az a gondolat jutott kifejezésre, hogy a pszi-
chikai folyamatok anyagi szubsztrátumát, a tudat, az emlékezőképesség,
a képzelet alapját az ember és a magasabb rendű állatfajták érzékszervei
és idegrendszere alkotják. Bírálta a vulgáris materializmust az anyag és
a tudat azonosításaért. A vulgáris materializmussal ellentétben hang-
súlyozta, hogy a fiziológiai és pszichikai jelenségek, az anyag és a gondol-
kodás között minőségi különbség van, azt állította, hogy a gondolkodásnak
nincsen anyagi formája. „... A természet egysége mellett — mondotta —
két különféle jelenség-sort figyelhetünk meg az emberben: az úgynevezett
anyagi jellegű jelenségeket (az ember eszik, jár) és az úgynevezett erkölcsi
természetű jelenségeket (az ember gondolkodik, érez, kíván).”**

A nagy orosz gondolkodó arra törekedett, hogy a materializmust a
logikában is alkalmazza. Ellenfele volt a kantianusoknak, akik úgy vélték,
hogy a gondolkodás formái tökéletesen mások, mint a tárgyak valóságos
létezésének formái, a gondolkodás törvényeinek pedig csak szubjektív
jelentőségük van. Lenin ezzel kapcsolatban a következőket írta: „Cserni-
sevskij szerint, mint minden materialista szerint, a gondolkodás törvényei-
nek nemcsak szubjektív jelentőségük van, vagyis a gondolkodás törvényei
a tárgyak tényleges létezésének formáit tükrözik, teljesen egybevágnak
ezekkel a formákkal s nem különböznek tőlük.”***

Csernisevskij „Az emberek nyelv szerinti osztályozásáról” című cikké-
ben rámutatott Wilhelm Humboldt német polgári nyelvész akkoriban
uralkodó idealista koncepcióinak, nevezetesen azoknak a helytelen állítá-
soknak tudománytalan jellegére, melyek szerint a szellemi élet és a nyelv
azonos, s meg kell különböztetni az „ostoba népek” nyelvét, „a nem egészen
ostoba, de nem okos népek” nyelvét és „a rendkívül okos népek” nyelvét.

* Uo. 293. old.

** Uo. 241—242. old.

*** *Lenin: Materializmus és empiriokriticizmus. Lásd Lenin Művei.*
14. köt. Id. kiad. 375. old.

Csernisevskij kimutatta, hogy a nyelv fejlődése „nyomon követi a nép életének fejlődését”, hogy a szót „a gondolatközlés eszközének”, „a gondolkodás szerszámának” kell tekinteni, amely feltárja „a tárgyak lényeges vonásait”.

Csernisevskij azonban nem tudta teljesen tudományosan megmagyarázni a társadalmi tudat keletkezésének társadalomtörténeti okait, nem tudta feltárni a magasabbrendű állatok tudatos tevékenységének csirái és az emberi gondolkodás közti minőségi különbséget, amely az ember társadalomtörténeti munkatevékenységével kapcsolatos.

Csernisevskij rendületlenül meg volt győződve arról, hogy az ember képes megismerni a világot, és a kantianusokkal, valamint más agnosztikusokkal ellentétben azt bizonyította, hogy valamennyi tárgy („magánvaló dolog”) létezésében is, minőségében is, valóságos viszonyaiban is teljes mértékben megismerhető. Világosan látta, hogy a tudomány fejlődése során az ember lehetőséget nyer arra, hogy feltárja a tárgyaknak és jelenségeknek azokat az oldalait és sajátosságait, amelyeket korábban nem ismert. „Gondolkodó ember nézetei sohasem szoktak megkövesedni — az idők folyamán sok tárgyban oly oldalakat vehet észre, amelyeken régebben átsiklott, mert a történelmi folyamat még nem tárta fel őket eléggé.”*

Csernisevskij továbbfejlesztette Hegelnek, Herzennek és Belinszkijnek az igazságra mint folyamatra vonatkozó tételeit, s kimutatta, hogy tudásunk állandóan bővül, s e bővülés során bizonyos ismereteink módosulnak, de „a tényleges tudás lényeges jellege nem változik”. A materializmus meggyőződéses híveként az ismeretelmélet terén elutasította az agnosztikusoknak azt az állítását, hogy az ember nem képes megismerni a világot, elítélte a tudományban a szkepticizmust. Hangsúlyozta, hogy „korunk — a nagy felfedezések, a szilárd tudományos meggyőződések kora, s aki most átadja magát a szkepticizmusnak, az csak arról tesz tanúságot, hogy jellemileg gyenge, vagy elmaradt a tudományban, vagy nem ismeri eléggé a tudományt”.**

A materialista ismeretelmélet védelmében és megalapozásában haladást jelentett Csernisevskijnek a kantianizmus és a pozitívizmus ellen irányuló kritikája. A távoli Szibériába száműzött nagy orosz materialista nem tévesztette szem elől, hogy az agnoszticizmust a kantianusok mellett a pozitívizmus hívei (Comte követői) is terjeszteni kezdték. Csernisevskij elítélte őket, amiért az emberi tudást a jelenségek külső tulajdonságainak és oldalainak leírására és rendszerezésére akarták korlátozni, a jelenségek lényegét pedig megismerhetetlennek nyilvánították. Elítélte őket azért a képtelen állításukért is, hogy az embernek csak a tárgyról alkotott elképzeléseivel van dolga, de semmit sem tudhat és nem is tud magukról ezekről a tárgyról stb.

* *Csernisevskij: Vázlatok az orosz kritika gogoli időszakából.* Lásd *Csernisevskij: Válogatott filozófiai művek.* 2. rész. Bp. 1954. 43. old.

** *Csernisevskij: Grammatyicseszkije zametki V. Klasszovszkovo* [Klasszovszkij grammatikai jegyzetei]. Lásd *Csernisevskij Művei.* 2. köt. Id. kiad. 681. old.

Csernisevskij megértette, milyen végzetes következményekkel járhat a természettudósokra nézve, ha a kantianus és a pozitivista filozófia vonalára helyezkednek, amelynek agnosztikus nézeteit „illuzionizmusnak” nevezte. „... Sem a matematikusoknak, sem általában a természettudósoknak nem szabad bármire is Kanttal együtt nézniük” — írta. Azt állította, hogy a kanti agnoszticizmus és idealizmus arra irányul, hogy „megvédje az akarat szabadságát, a lélek halhatatlanságát, isten létezését, az isteni gondoskodást az emberek földi boldogságáról és túlvilági örök üdvösségéről — hogy megvédelmezze ezt a szívének oly kedves meggyőződést — kitől? — tulajdonképpen Diderot-tól és barátaitól; erre gondolt Kant”.*

Csernisevskij új mozzanatot vitt a materialista ismeretelméletbe, amikor arra a következtetésre jutott, hogy az emberi tudás helyességének próbaköve a gyakorlat. „A gyakorlat hazugságok és öncsalások nagy leplezője nemcsak gyakorlati dolgokban, hanem az érzések és gondolatok dolgában is.”** Ezért van az, hogy a tudományban valamennyi vitás probléma eldöntésében a lényeges kritériumnak most a gyakorlat számít.

A korábbi materialistáktól eltérően, akik igen gyakran az emberek érzéki tapasztalására korlátozták a gyakorlatot, Csernisevskij az embereknek „a természet átalakítására” irányuló tevékenységeként értelmezte, beleértve a társadalmi viszonyok egész területét. Csernisevskij azonban még nem adta a gyakorlat valóban tudományos magyarázatát, mert nem látta, hogy az emberek termelési tevékenységében döntő szerepet játszik az anyagi termelési módok fejlődése és változása, a mai körülmények között pedig a forradalmi átalakító tevékenység csak abban az esetben vezethet a szocialista társadalom megteremtéséhez, ha élén a proletariátus áll.

Lenin megjegyezte, hogy Csernisevskij elismerte és védelmezte a természeti jelenségek objektív okságának, szükségszerűségének elvét. Az idealistákkal ellentétben valamennyi művében hangsúlyozta a természeti törvényszerűségek objektív jellegét. „Az anyag részeinek kölcsönhatását e különféle anyagrészek minőségei megjelenésének nevezzük. Magát e minőségek létezésének tényét pedig ezekkel a szavakkal fejezzük ki: »az anyag képes hatni« — vagy pontosabban »hatást tud gyakorolni«. Amikor meghatározzuk a minőségek hatásának módját, azt mondjuk, hogy megtaláljuk »a természet törvényeit«.”***

Csernisevskij szerint a világ egységes: a természeti tárgyak és jelenségek csupán az egységes anyag létformái, s „egyformaságuk abban áll, hogy anyagiak”. Anyagnak Csernisevskij „az anyagi tárgyakban rejlő egyformát” nevezte. Szerinte a természettudomány tárja fel valamennyi természeti jelenség egységét, „egyformaságát”, amely abban

* Csernisevskij: Piszmo A. N. i M. N. Csernisevskim 1-ovo marta 1878. Lásd Csernisevskij Művei. 15. köt. Id. kiad. 158. old.

** Csernisevskij: A művészet esztétikai viszonya a valósághoz. Lásd Csernisevskij: Válogatott filozófiai művek. 1. rész. Id. kiad. 104. old.

*** Csernisevskij: Piszmo A. N. i M. N. Csernisevskim 21-ovo ijulja 1876. Lásd Csernisevskij Művei. 14. köt. Id. kiad. 667. old.

áll, hogy anyagiak; a természettudományos felfedezések alátámasztják azt az igazságot, hogy „a természet valamennyi tárgya az anyag különféle kombinációja”. A természettudomány új felfedezései egyáltalán nem szüntetik meg a tudomány által korábban feltárt és a gyakorlat által igazolt vitathatatlan igazságokat. „Ezek a széleskörű és már régóta mindenki előtt ismeretes igazságok anélkül, hogy megváltoznának, tartalmuk gazdagítása-képpen magukba fogadnak minden új, hitelesen bebizonyított felfedezést.”*

Csernisevskij materialista filozófiai meggyőződése kora természet-tudományos felfedezésein nyugszik. Az energia megmaradásának és átalakulásának törvényére, az atomelméletre támaszkodva a természetet, a világot anyagi atomokból állónak, a természetben levő mozgást, fejlődést pedig örökösnek és végnélkülinek tekintette. A teret és az időt az anyag objektív létformájának tartotta. A tér és idő idealista, kantiánus értelmezésével szembeszállva a térnek és az időnek az anyaggal való elszakíthatatlan kapcsolatát bizonyította. „A mozgásról, az anyagról alkotott fogalmak maguktól eltűnnek gondolkodásunkból, amikor eltűnt belőle a tér és az idő fogalma...”**

Csernisevskij nagyra értékelte Kopernikus felfedezését, osztotta Laplace elméletét a naprendszer fejlődéséről, valamint Lyell tanítását a földfelületnek hosszú ideig tartó változások által eredményezett fokozatos átalakulásáról. Mindennek és sok más természettudományos felfedezésnek alapján arra a filozófiai következtetésre jutott, hogy valamennyi anyag alá van rendelve az örök és végnélküli fejlődés egyazon törvényének, amely a régi természeti jelenségek állandó tagadásában és új természeti jelenségek keletkezésében áll.

Csernisevskij műveiben a maga korához képest mélyértelmű elgondolásokat fejtett ki a „kémizmusról”, az életbe való átmenetről.

Az energia megmaradásának törvényéből kiindulva szembeszállt a termodinamika második elvéből levont idealista következtetésekkel, azzal a misztikus agyszüleménnyel, hogy a világmindenséget „hőhalál” fenyegeti.

„Az energia megmaradásának tanítása — írta — szolgált alapul annak a formulának a megfogalmazásához, amely szerint az idők folyamán a világmindenségben minden mozgás eltűnik, hővé alakul át, és a világmindenség örökké holt tömeggé válik.

Ha ilyen állapot valaha is bekövetkezhetnék, akkor már a végtelen régmúltban bekövetkezett volna.”***

Csernisevskij felfogásában a világmindenség az ingadozások, mozgások kezdet- és végnélküli rendszere; a mozgás egyik formája (a mechanikus mozgás) másik formájába (hőformába) mehet át és fordítva.

* *Csernisevskij*: Piszmo A. N. i M. N. Csarnisevskim 21-ovo ijulja 1876. Lásd. *Csarnisevskij* Művei 14. köt. Id. kiad. 671. old.

** *Csarnisevskij*: Haraktyer cselovecseszkovo znanyija [Az emberi tudás jellege]. Lásd *Csarnisevskij* Művei. 10. köt. Id. kiad. 729. old.

*** *Csarnisevskij*: Prediszlavije i poszleszlavije k knyige Karpentyera „Energija v prirogye”. Lásd *Csarnisevskij* Összes művei. 10. köt. Id. kiad. 991. old.

Kimutatta, hogy a tudomány eredményei a filozófiai materializmus vitathatatlan helyességét igazolják; felismerte és bírálta az idealizmus agyafúrt taktikáját, amellyel belekapaszkodik minden új természet-tudományos felfedezésbe.

Materializmusa mentes volt a Feuerbach filozófiájára jellemző vallás-etikai sallangoktól. Világnézete nyíltan kifejezett ateista világnézet volt. Az idealizmus és a vallás szellemi rokonságát illetően, minden más Marx előtti materialistához hasonlóan, az volt a véleménye, hogy az idealista filozófia és a vallás az ösközösségi emberek tudatlan, fejletlen elképzeléséből ered. A babonák, a vallásos hiedelmek és az idealista kitalálások felszámolásának útját viszont nemcsak a felvilágosításban látta; világosan megértette, hogy csak a társadalmi környezet forradalmi megváltoztatásával tűnhet el az a talaj, amelyen az előítéletek és babonák megteremnek, csak ez segítheti elő a világról alkotott tudományos nézetek elterjedését.

Csernisevskij filozófiai materializmusa nem volt mentes az antropológizmus elemeitől. Feuerbach filozófiáját tekintette az ismeretelmélet alapvető kérdéseivel kapcsolatos tudományos fogalmak legjobb kifejtésének, s nem bírálta Feuerbach antropológikus materializmusának gyökeres hibáit.

Magának Csernisevskijnek „antropológiai elve” az anatómia, a fiziológia és más természettudományok adatain alapult, és a materializmus fegyverül szolgált az élő természet jelenségeinek magyarázatában mutatkozó idealizmus és dualizmus elleni harcában. Csernisevskij például ezt írta az emberről: „A filozófia azt látja benne, amit az orvostudomány, a fiziológia, a kémia lát; ezek a tudományok azt bizonyítják, hogy az emberben semmiféle dualizmus nem látható, a filozófia pedig hozzáteszi, hogy ha az embernek reális természetén kívül egy másik természete is lenne, akkor ez a másik természet feltétlenül megmutatkozna valamiben, s mivel-hogy semmiben sem mutatkozik meg, s minthogy minden, ami az emberben végbemegy és megnyilvánul, egyetlen reális természetének megfelelően megy végbe, másik természet nincsen benne.”* Csernisevskij, aki a materialista monizmus elveiből indult ki, itt nagyjában helyes megoldását adta a pszichofizikai problémának, de adott esetben beérte az emberi tudat fiziológiai alapjainak feltárásával.

Amikor Csernisevskij megállapította, hogy az emberi tudat az ember fiziológiai természetétől és a környezet hatásától függ, nem tudta mindvégig megvilágítani az ember társadalmi tudatának a társadalom anyagi életkörülményeitől való függőségét, nem tudta teljes tudományossággal megmagyarázni az ember társadalmi életének és tudatának fejlődését. Nemegyszer azt állította, hogy a társadalomban végbemenő harc, amelyet a haladás és a konzervativizmus összeütközésének képzelt el, az „emberi természetben” gyökerezik. Már ebben megnyilatkozott az „antropológiai

* *Csernisevskij: Antropologiceszkij princip v filozofii. Lásd Csernisevskij Művei. 7. köt. Id. kiad. 240 old.*

elv” korlátozottsága. „... s z ű k Feuerbach és Csernisevszkij kifejezése: »antropológiai elv« a filozófiában. Mind az antropológiai elv, mind a naturalizmus csak pontatlan, gyenge körülírása a *materializmusnak*.”*

Noha Csernisevszkij filozófiájában megvannak az antropologizmus elemei, materializmusát mégsem lehet azonosítani Feuerbach antropológikus, metafizikus filozófiájával. Az orosz forradalmi demokrata azon a véleményen volt, hogy az ember jelleme, erkölcei, nézetei „anyagi létének” változását követően maguk is megváltoznak. „A szellemi és erkölcsi tulajdonságok állapota a körülmények hatására nagymértékben módosul — írta. — Ha változnak a körülmények, megfelelő változás megy végbe a tulajdonságok állapotában is.

A mai civilizált népek mindegyikéről tudjuk, hogy létük eredeti formái nem voltak ugyanolyanok, mint ma. A létformák hatással vannak az emberek erkölcsi tulajdonságaira. A létformák megváltozásával ezek a tulajdonságok is megváltoznak. Már csak ezért is hamisnak kell minősíteni egy civilizált nép minden olyan jellemzését, amely azt valamiféle változatlan erkölcsi tulajdonságokkal ruhazza fel.”**

Csernisevszkij az ember szükségletein a dolgozó ember, a „köz-nép” szükségleteit értette. Nézetei ebben is lényegesen különböztek Feuerbach antropológikus materializmusától, aki nem látta az emberek közti társadalmi különbségeket és az „emberről általában” beszélt.

Csernisevszkij materializmusa a XVI—XVIII. század materialista tanításaitól, valamint Feuerbach filozófiájától eltérően nem volt szemlélődő és metafizikus jellegű, mert az orosz forradalmár nagy jelentőséget tulajdonított a világ megismerésében a gyakorlatnak, és a gondolkodás dialektikus módszerére támaszkodott.

A dialektika Csernisevszkij műveiben. Csernisevszkij filozófiájában tovább fejlődnek Belinszkij és Herzen dialektikus eszméi. Csernisevszkij számára éppúgy, mint Belinszkijnél és Herzennél, a valóság dialektikus megközelítésének kiindulópontjául Hegelnek a „forradalom algebrájaként” felfogott dialektikája szolgált. Csernisevszkij Hegel és Schelling dialektikájáról szólva megállapította, hogy filozófiájuk nagy szolgálatot tett a tudománynak azzal, hogy feltárta a fejlődési folyamat általános mozgásformáit.

Csernisevszkij forradalmi demokratizmusa és materializmusa lehetővé tette számára, hogy megértse az idealista hegeli dialektika korlátozottságát, a hegeli filozófia rendszere és módszere közti ellentmondást. A „Vázlatok az orosz irodalom gogoli időszakából” című munkájában rámutatott arra, hogy „Hegel következetlen, minden lépésnél ellentmond önmagának”, hogy „egy következetes gondolkodónak, aki elfogadja elveit, oly eredmé-

* *Lenin*: Filozófiai füzetek. Bp. 1954. 60. old.

** *Csernisevszkij*: Ocserk naucsnih ponjatyij po nyekotorim voproszam vszoobscej isztorii [Vázlatok az egyetemes történelem néhány kérdésével kapcsolatos tudományos fogalmakról]. *Csernisevszkij* Művei. 10. köt. Id. kiad. 893—894. old.

nyekhez kell jutnia, melyek a Hegel levonta következtetésektől homlok-egyenest különböznek”.*

A hegeli dialektika elvei — állította Csernisevszkij — „nem nyertek alkalmazást, hanem egyoldalú idealizmusa következtében a lényeges értelmüknek ellentmondó transzcendentális fogalmak által még el is torzulnak”.**

Csernisevszkij a fejlődés dialektikus eszméjéből forradalmi következtetéseket vont le. Azt bizonyította, hogy az új társadalmi rendszerek keletkezése és az idejétmúlt társadalmi rendszerek megsemmisülése törvényszerű, mert a természetben és a társadalomban a formák tartalmi fejlődésének eredményeképpen a formák örökös váltakozásának, a régi formák elutasításának és új formákkal való felváltásának törvénye uralkodik. „... A formák örökös váltakozása, annak a formának örökös elutasítása, amelyet bizonyos tartalom, illetve olyan hasonló tartalmú törekvés megerősödése hoz létre, amely ugyanezen tartalom magasabbrendű kifejlesztésére irányul — aki megértette ezt a nagy, örök, mindenben fellelhető törvényt, aki megtanulta azt minden jelenségre alkalmazni, ő, mily nyugodtan állíthatja szolgálatába azokat az esélyeket, amelyek másokat megzavarnak!... Nem sajnál semmit, ami idejét múlta és így szól: »jöjjön, aminek jönnie kell, hisz végül mégiscsak ünnep lesz a mi utcánkban.«”***

Csernisevszkij művein következetesen végigvonul az a gondolat, hogy a régi formák felváltása, „elutasítása”, vagyis a természet régi formáinak tagadása, ugrások, gyors és gyökeres változások stb. formájában megy végbe, amelyek alapja a mennyiségi különbségek minőségi különbségekbe való átmenetének törvénye. „Antropológiai elv a filozófiában” című művében azt bizonyítja, hogy a teljesen különböző tulajdonságoknak egy tárgyban való egyesülése a dolgok általános törvénye.**** A víz hőmérsékletének mennyiségi különbségei következtében beálló három állapot (jég, folyadék, gőz) példáján megmutatja, hogy „egy minőség három különböző minőség formáját ölti, pusztán megnyilvánulásának mennyiségi különbsége szerint három minőségre ágazik szét: a mennyiségi különbség minőségi különbségbe megy át”.*****

Csernisevszkij a „Szovremennyik”-ben írt cikkeiben tudatosította az olvasókban, hogy a demokratikus forradalom törvényszerű és szükség-szerű. A liberálisokkal ellentétben azt bizonyította, hogy a történelem nem lassú és fokozatos reformok útján, hanem ugrások, forradalmi átalakulások

* Csernisevszkij: Vázlatok az orosz irodalom gogoli időszakából. Lásd Csernisevszkij: Válogatott filozófiai művek. 2. rész. Id. kiad. 232. old.

** Uo. 208. old.

*** Csernisevszkij: Kritika filozofszkih predubezsgyenyij protyiv obscsinnovo vlagyenyija [Az obscsinabirtoklással szemben mutatkozó filozófiai előítéletek bírálata]. Lásd Csernisevszkij Művei. 5. köt. Id. kiad. 391. old.

**** Csernisevszkij: Antropologicseskij princip v filozofii. Lásd Csernisevszkij Művei. 7. köt. Id. kiad. 242. old.

***** Uo. 242. old.

formájában haladt előbbre. Azt írta, hogy „a haladás kilenctized része a megfeszített munka rövid időszaka alatt megy végbe. A történelem lassan mozog, de csaknem egész mozgása mégis úgy megy végbe, hogy egyik ugrás követi a másikat . . .”*

Csernisevskij rendszerint tartja magát a mennyiségi különbségek minőségi különbségekre való átmenetének dialektikus törvényéhez, de találkozunk nála olykor mechanikus jellegű megfogalmazásokkal is, amely arról tanúskodik, hogy nem mindig alkalmazza következetesen a dialektika elveit. Így például „Antropológiai elv a filozófiában” című művében mennyiségi különbségeknek tulajdonítja a szerves és szervetlen természet közti különbséget, összehasonlítja azt a folyamatot, amely Newton agyában ment végbe, amikor felfedezte a nehézkedés törvényét és azt a folyamatot, amely a tyúk agyában játszódik le, amikor a szemétből kikeresi a szemet stb. Az ilyen szerencsétlen megfogalmazás azonban nem változtat Csernisevskij nézeteinek dialektikus jellegén.

Csernisevskij megértette, hogy a fejlődés a természetben és a társadalomban formáját tekintve végbemehet úgy, mint az eredeti, a már korábban túlhaladott fejlődési fokhoz való visszatérés. „. . . A tartalom nagyon erős fejlődése — írta »Az obscsinabirtoklással szemben mutatózó filozófiai előítéletek bírálata« című művében — mindenütt ugyanannak a formának visszaállításához vezet, amelyet a tartalom nem nagyon erős fejlődése elutasított.”**

Például a föld közösségi birtoklását annak idején felváltotta a föld magántulajdona, amelyet a föld közösségi birtoklásának kell törvényszerűen felváltani, mert „ez válik egyetlen módjává annak, hogy a földművesek óriási többsége részesülhessen abban a jutalomban, amelyet a föld nyújt a munkával előidézett javulásért”.***

Ugyanakkor a régi formákhoz való visszatérés a fejlődés folyamatában nem egyszerűen megismétlése a már megtett útnak, hanem magában foglalja az előrehaladást, az adott folyamat tartalmi gazdagodását. „Magától értetődik, hogy a tartalom a forma hasonlósága mellett a végén mérhetetlenül gazdagabb és magasabb fokú, mint az elején . . .”**** Így fogta fel és értelmezte Csernisevskij a tagadás törvényét.

Csernisevskij műveiben kifejezésre juttatta az új, a haladó legyőzhetetlenségébe, a régi feletti győzelmébe vetett hitét: „. . . Bármily sikertelen legyen is sok különálló csata — írta az 1848-as forradalom veresége után —, végeredményben az fog győzni, aki nagyobb erővel rendelkezik, s akinek erői évről évre gyarapodnak.”*****

* Csernisevskij Művei. 6. köt. Id. kiad. 13. old.

** Csernisevskij: Kritika filozofszkih predubezsgyenyij protyiv obščinnovo vlagenyija. Lásd Csernisevskij Művei. 5. köt. Id. kiad. 376. old.

*** Uo. 378. old.

**** Uo. 368. old.

***** Csernisevskij: Francija pri Ljudovike Napoleone [Franciaország L. Napóleon alatt]. Lásd Csernisevskij Művei. 5. köt. Id. kiad. 394. old.

A nagy gondolkodó állandóan a természettudományhoz fordult, amely feltárta a természeti folyamatok dielaktikus jellegét, különösen ami az élő természetet illeti.

A természetben minden, az izzó gáztömegtől az emlősökig és az emberig, egyes regresszív eltérések ellenére, az alacsonyabbtól a magasabb felé fejlődik — mondotta Csernisevskij. Nagy elismeréssel nyilatkozott Lamarcknak arról az elgondolásáról, hogy a szerves formák a külső környezet befolyására fejlődnek, Darwint az élőlényekről szóló tudomány átalakítójának nevezte, helyeselte a darwinizmus alapeszméjét a növényi és állati szervezetek valamennyi fajtájának fejlődéséről, amely megcáfolta a fajok változatlanságának metafizikus elméletét, de joggal megjegyezte, hogy az angol tudós lebecsülte a külső környezetnek a szervezetek fejlődésére gyakorolt befolyását.

„A létért való kedvező küzdelem hatásáról szóló elmélet keletkezése” című cikkben és néhány más kiadatlan munkában Csernisevskij határozottan a „transzformizmus”, vagyis az élő természet fejlődése eszméjének híveként lépett fel, bírálta a fajok változatlanságának metafizikus tanítását, Cuvier misztikus katasztrófa-elméletét; bírálta Darwint is, aki kritikátlanul átvitte a társadalmi gondolkodásból a természettudományba a „mindenki harca mindenki ellen” reakciós eszméjét. A „túlnépesedés” malthusi ál-elméletét az igazság rosszindulatú elferdítésének nevezte.

Csernisevskij abból a dialektikus tételtől indult ki, hogy a természetben és a társadalomban a fejlődés elszakíthatatlan kapcsolatban van az ellentétes erők harcával, jóllehet még nem látta, hogy a belső ellentétek harca a dialektika lényege, alapja. „Minden élet polarizáció — írta. — A mágnességben, az elektromosságban, a newtoni törvényben — mindeütt az ellentétes irányba törekvő erők kettéhasadását látjuk...”* Polari- záció nélkül, mondotta, nem lenne élet.

Csernisevskij szerint a mozgás és a fejlődés a világ jelenségei és részei közti egyetemes kapcsolat folyamatában valósul meg. „A világ egy egészet alkot, s ha a természet egy bizonyos részére hatunk, bizonyos fokig dolgunk van az egész természettel, mert a világ minden része összefügg egymással, mégpedig úgy, hogy az egyik rész változása maga után vonja az összes többi bizonyos változását... Ily módon az egész világ egy egészként áll egy törvény uralma alatt, mely minden részét szükségszerűen összekapcsolja.”**

Csernisevskij kimondotta azt a mélyenszántó dialektikus tételt, hogy nincsen elvont igazság, mert az igazság mindig konkrét és minden a körülményektől, a helytől és az időtől függ. Csernisevskij műveiben példákat találunk az igazság kérdése megoldásának konkrét történelmi megközelítésére.

Amikor például azt a kérdést vizsgálja, pusztító-e vagy hasznos-e a háború, azt bizonyítja, hogy e kérdés megoldásához „... tudni kell, hogy

* *Csernisevskij* Művei. 12. köt. Id. kiad. 1949. 52. old.

** *Csernisevskij*: A fenséges és komikus. Lásd *Csernisevskij*: Válogatott filozófiai művek. 1. rész. Id. kiad. 171. old.

milyen háborúról van szó, minden a hely és idő körülményeitől függ”.* Az 1812. évi háborúról az volt a véleménye, hogy az orosz nép szempontjából jótékony hatása volt, a marathoni ütközetet pedig az emberiség története rendkívül pozitív eseményének tekintette. Ugyanakkor elítélte a germánok támadását és hadjáratait Itália, a szlávok és más népek ellen.

A dialektika segítségével élesen bírálta a hódító háborúkat, leleplezte a nyugaton hatalmon levő burzsoáziát, amely haladó erőből konzervatív erővé vált, azt bizonyította, hogy a feudalizmust felváltó kapitalizmusnak át kell adnia helyét a szocializmus számára.

Csernisevszkij dialektikája a legmagasabb fok volt, amelyet az orosz forradalmi demokraták a dialektika fejlesztésében elértek. Továbbfejlesztette Belinszkij és Herzen dialektikus eszméit, új tételeket dolgozott ki és alapozott meg az igazság konkrét voltáról, a tagadás tagadásáról, az új győzelmének elkerülhetetlenségéről a régi felett, azt követelte, hogy minden tanulmányozandó jelenség „leglényegesebb oldalát” emeljék ki stb.

Csernisevszkij dialektikája azonban éppúgy, mint materializmusa, befejezetlen volt. Egészen közel jutott a materialista dialektikához, de az orosz élet történelmi körülményei folytán Csernisevszkij mégsem vált dialektikus materialistává.

Egyes esetekben, például „A politikai gazdaságtan alapelvei (Mill szerint)” című munkájában a jelenségek bizonyos csoportjánál, így a gazdasági jelenségeknél az ún. „hipotétikus módszert”, vagyis „a tiszta igazság felkutatásának” módszerét alkalmazta anélkül, hogy kellőképpen figyelembe vette volna megnyilvánulásának konkrét történelmi feltételeit. Minden néven nevezendő háború ártalmosságára, minden csere és kereskedelem stb. pusztító voltára vonatkozó állításaiban bizonyos eltérés tapasztalható a dialektikától, amelyet az emberi természet és az emberi társadalom antropológikus felfogása idézett elő. A tagadás tagadásának dialektikus törvényét igyekezve alkalmazni, azt állította, hogy az obszcina a magánföldbirtoklást megkerülve, közvetlenül átvezet a szocializmusba. Csernisevszkij szerint a föld magánbirtoklása Oroszország számára csak „közbenső logikai mozzanat” lehet, amely elképzelhető, de a valóságban nem fog rá sor kerülni. Csernisevszkij ebben az esetben eltért a társadalmi jelenségek kutatásának objektív tudományos módszerétől, nem vette figyelembe az anyagi termelés fejlettségének Oroszországban és más országokban elért színvonalát.

Mindez azt mutatja, hogy Csernisevszkijnek a természet és a társadalmi élet megismerésében alkalmazott dialektikus módszere nem volt teljesen következetes, noha egészében az orosz forradalmár kiváló mestere volt a dialektikának.

Cs ern i se v s z k i j e s z t é t i k a i e l m é l e t e Belinszkij esztétikai nézeteinek továbbfolytatását és fejlesztését jelentette, és szoros

* Cs ern i se v s z k i j: Vázlatok az orosz irodalom gogoli időszakából. Lásd Cs ern i se v s z k i j: Válogatott filozófiai művek. 2. rész. Id. kiad. 238—239. old.

kapcsolatban állt a forradalmi demokrácia ideológiájával és filozófiai materializmusával.

Csernisevskijnek és fegyvertársainak esztétikája a XIX. század első felében uralkodó idealista esztétikai elméletek ellen irányult, amelyek a művészetet a társadalom életétől független területnek tekintették, és szemben állt a művészet „változatlan szabályait” és „örök törvényeit” hirdető metafizikus felfogásokkal. Az esztétikai és irodalomkritikai cikkeknek, amelyeket Csernisevskij és hívei a „Szovremennik”-ben közzétettek, az volt a céljuk, hogy újjáélesszék Belinszkij esztétikai hagyományait, és megvédelmezzék ezeket az esztétika terén működő idealisták, a liberális Druzsinyin, Dudiskin és mások támadásaitól, akik a művészetet elszakították az életől, „a tiszta művészet” zárt, önálló területévé változtatták, s úgy vélték, hogy a művészet „önmagának szolgál és önmagának kell is szolgálnia célul”. A marxizmus előtti esztétika történetében Csernisevskijnek és társának, Dobroljubovnak az idealista esztétikai elméletek ellen irányuló bírálata az idealizmus legkövetkezetesebb kritikája volt.

Csernisevskij „Vázlatok az orosz irodalom gogoli időszakából” című munkájában bebizonyította, hogy Belinszkij esztétikai nézetei, amelyeket védelmez, „teljes ellentétben állanak a transzcendentális filozófiával s különösen Hegel rendszerének eszméivel, aki esztétikai tanát arra az elvre építette, hogy a művészet kizárólagos tárgya a szép eszméjének megvalósítása; ez idealisztikus felfogás értelmében a művészetnek meg kellett őriznie függetlenségét az ember minden törekvésétől, kivéve a szép iránti törekvést. Az ilyen művészetet tiszta művészetnek nevezték.”*

Csernisevskij az idealista esztétika bírálata során, különösen „A művészet esztétikai viszonya a valósághoz” című disszertációjában a művészet elméletére következetesen a filozófiai materializmust alkalmazza.

Felveti és materialista nézőpontból oldja meg az esztétika alapkérdését — a művészet lényegének, a művészet és a valóság viszonyának kérdését. Azt bizonyítja, hogy a művészet a valóság reprodukálása, megtestesülése mindannak, ami az ember számára az életben érdekes. Csernisevskij látja, hogy az ember érdeklődési köre rendkívül széles, ezért a művészet rendelkezik azzal a képességgel, hogy a művészi ábrázolás segítségével megismerje a valóságot és mindenekelőtt a társadalmi életet, magát az embert, az ember életét, belső világát, álmait, törekvéseit.

„A művészet esztétikai viszonya a valósághoz” című munkájában és más műveiben azt a gondolatát fejezte ki, hogy a művészet területét helytelen volna csupán az idealista módon értelmezett „szépre” leszűkíteni, hogy a valóságban létező emelkedettnek, komikusnak, tragikusnak és rútnek szintén vissza lehet és vissza kell tükröződnie a realista irodalmi és művészeti alkotásokban.

A valóság objektív tartalmat és konkrét érzéki formát ad a művészetnek. A művészet viszont „magának az életnek a formáiban” reprodu-

* *Csernisevskij*: Vázlatok az orosz irodalom gogoli időszakából. Lásd *Csernisevskij*: Válogatott filozófiai művek. 2. rész. Id. kiad. 269—270. old.

kálja az életet, és ennek következtében átadja a valóság egész közvetlenségét, az élet lehetétét, gyönyörűségét. Csernisevskij, aki visszaállítja jogaiba a valóságot, egyszersmind megvilágítja a szép objektív természetét.

Vitatja Hegel idealista nézeteit, aki számára a művészeti szép, mint az abszolút eszmének egyik fejlődési fokozatában való megtestesülése, fölülte áll a valóságban levő szépnél, és azt bizonyítja, hogy a művészeti szép forrása éppen a valóságban levő szép. „A szép: az élet” — írja Csernisevskij. Semmiféle fantázia sem szárnyalhatja túl azt, amit a valóság nyújt a művészeknek.

A hegeli esztétikával ellentétben, amely azt hirdeti, hogy az életben levő szép röpke, mulékony, ritka, Csernisevskij azt állítja, hogy a művészet nem éri el azt a teljességet és szépséget, amely a valóságot jellemzi. Ebben az értelemben a valóságot fölébe helyezi a művészetnek, de egyáltalán nem kisebbiti a művészet jelentőségét a társadalom életében, miként ezt eszmei ellenfelei állították.

Az esztétika alapkérdésének, a művészet valósághoz való viszonya kérdésének materialista megoldását Csernisevskij közvetlenül összekapcsolja a művészet társadalmi rendeltetésének forradalmi-demokrata tanításával.

A forradalmi demokraták a művészet értelmét és rendeltetését abban látták, hogy művészi formában kell reprodukálni és a „közép” nézőpontjából kell értékelni a valóság leglényegesebb, tipikus oldalait. Nézetük szerint a művészi alkotásoknak realista módon s egyszersmind kritikusan kell ábrázolniuk az élet jelenségeit, arra kell ösztönözniük a haladó embereket, hogy az új felé törekedjenek és gyűlöljék a régi, önmagát túlélt rendet, forradalmi harcra kell lelkesíteniük őket, meg kell mutatniuk a pozitív hősöket, akik a nép ügyének szentelték életüket.

Csernisevskij szerint a művészet rendeltetése abban áll, hogy megmutassa a népnek, hogy „a valóság jelenségei között melyek a jók, a jótékonyak számára, tehát közreműködésével melyeket mozdítson elő és fejlesszen ki, s ezzel ellentétben a valóság mely jelenségei veszedelmesek és károsak számára, s ezért melyeket kell kipusztítani vagy legalábbis az emberi élet boldogsága kedvéért hatását gyengíteni...”*

Ha — mint Csernisevskij mondja — a művészet tárgyát az élet és a valóság alkotja valamennyi összefüggésével és megnyilvánulásával egyetemben, akkor a művészi szép fogalmába nem tartozik minden élet, hanem csak az, amelyet a tömegek érdekeinek megfelelően kell és lehet kialakítani, vagyis az élet a maga előretörő mozgásában és fejlődésében. „A szép: az élet, vagyis szép az a lény, amelyben olyannak látjuk az életet, amilyennek fogalmaink szerint lennie kell; szép az a tárgy, amely kifejezi az életet, vagy emlékeztet bennünket az életre...”**

Csernisevskij és más orosz forradalmi demokraták úgy gondolták, hogy szép lehet a jelenben előkészített jövő is. Szép az, ami megfelel a

* *Csernisevskij: A művészet esztétikai viszonya a valósághoz. Lásd Csernisevskij: Válogatott filozófiai művek. 1. rész. Id. kiad. 119. old.*

** Uo. 6. old.

„köznép”, a dolgozó osztályok érdekeinek, azok törekvéseiből fakad, harcuk eredménye.

Hegeltől eltérően, aki „Esztétiká”-jában abból indult ki, hogy a művészet az abszolút eszme önmegismerésének viszonylag alacsonyabbrendű, a múltra vonatkozó formája, Csernisevskij úgy vélte, hogy az életben és következésképp a művészetben az igazi, semmiféle elmúlthoz sem hasonlítható szépséget az új társadalomban fogják elérni.

Csernisevskij és más forradalmi-demokrata materialisták esztétikája már ebben is lényegesen eltér a régi, metafizikus materializmus képviselőinek — még a legjobbaknak is — esztétikai szemléletétől, akik vagy abban látták a művészet célját Diderot-hoz hasonlóan, hogy az életet olyanak ábrázolják, mint amilyen, hirdessék az erényt és ítéljék el a bűnt, vagy pedig Feuerbachhoz hasonlóan a művészetet a „természet” és mindenekelőtt az emberi szépség szemléltetésére korlátozták.

Csernisevskij a materialista ismeretelméletet az esztétika területére alkalmazva, elméletileg megalapozta a művészet megismerő szerepét. A művészetnek sajátos tulajdonságai vannak, és többek között abban is különbözik a tudománytól, hogy művészi eszközökkel, nem pedig logikai fogalmak segítségével ábrázolja a valóságot. De a művészetnek is ugyanolyan szilárd és megbízható alapokra kell épülnie, mint a tudománynak, annál is inkább, mert az ember gondolkodásának fejlődése egyáltalán nem csökkenti esztétikai érzékét.

A művészet a tudományhoz hasonlóan arra hivatott, hogy megismerje az életet, a művészi ábrázolás segítségével feltárja a valóság, különösen az ember társadalmi élete és erkölcsi világa különböző oldalait, és ezáltal az emberek nevelője legyen.

Csernisevskij feltárta a szép esztétikai foglmainak és kritériumainak osztályjellegét, kimutatta a nagy különbséget az arisztokrácia és a „köznép” esztétikai szemléletében.

„Abból a célból, hogy ezt a tételt ellenőrizhessük — írta »A szép esztétikai viszonya a valósághoz« című munkájában —, nyomon követjük a szép megnyilvánulásait a valóság különböző területein.

A »szép élet«, az »élet, amilyennek lennie kell«, az egyszerű népnél azt jelenti, hogy az embernek jól kell laknia, hogy legyen szép háza, alhasson addig, ameddig csak tetszik; de emellett a falusi embernek az »életről« alkotott fogalma mindig tartalmazza a munka fogalmát is; munka nélkül élni nem lehet; unalmas is lenne . . . Egyszóval a népdalok szépség-leírásaiban nem találjuk a szépség egy jelzőjét sem, amely ne a viruló egészségnek és a szervezet egyensúlyozott erőinek volna kifejezése, ezek pedig a jólétben és állandó, komoly, de nem túlfeszített munkában töltött élet következményei. Egészen más dolog a nagyvilági szépség . . . De az ő szemükben (az arisztokrácia szemében. — *A szerk.*) a betegségnek, gyengeségnek, hervadságnak is megvan a maga szépség-értéke, mihelyt fényűző, tétlen életmód következményének látszik.”*

* *Csernisevskij*: A művészet esztétikai viszonya a valósághoz. Lásd *Csernisevskij*: Válogatott filozófiai művek. 1. rész. Id. kiad. 6—7. old.

Csernisevskij arra törekedett, hogy az esztétikában a dialektikus módszert alkalmazza, feltárja a művészet fejlődésének történelmi folyamatát. Bírálta a művészet „elkötelezettségének” metafizikus, kantiánus elméletét, amely szerint az irodalomnak és a művészetnek azokat az „általános törvényeket” kell követnie, amelyek a művészet területén állítólag örök és változatlan törvények. A kanti esztétikai elméletekkel ellentétben Csernisevskij azt bizonyította, hogy az irodalomban és művészetben nincsenek örök szabályok és változatlan törvények, s hogy az esztétikai fogalmak és kritériumok történelmileg átmeneti jellegűek.

Belinszkij esztétikájához hasonlóan Csernisevskij esztétikájában is a realizmus a legfőbb elv. A forradalmi demokraták azt követelték az irodalomtól és a művésztől, hogy híven, sokoldalúan, mélyrehatóan ábrázolják az életet, a valóságot. Erélyesen szembeszálltak azokkal az idealista és formalista esztétikai elméletekkel, amelyek szerint a művészetnek és az irodalomnak az a kötelessége, hogy alkotásaiban megszépítse, „megnemesítse” a valóságot.

Az igazi legmagasabbrendű szépség — mondta Csernisevskij — az a szépség, amellyel az ember a valóság világában találkozik. A realizmusnak azonban nem kell naturalizmusba torkollnia, egyszerű másolásává válnia mindannak, ami szemünkbe ötlük. Csernisevskij nézete szerint a művészeti realizmus az életben rejlő lényeges, tipikus feltárása útján ismeri fel az élet változásainak forrását, találja meg a valóság alakításának a tömegek érdekeivel összhangban álló útját.

Csernisevskij Belinszkij nyomdokaiban haladva harcolt a művészet és az irodalom magasrendű eszmeiségéért. Az irodalomnak, mondta, okvetlenül valamely eszmei irányzat szolgálatába kell szegődnie. Egyeseknek az a kijelentése, hogy „a művészetnek függetlennek kell lennie az élettől”, véleménye szerint mindig csak azt a célt szolgálta, hogy álcázza a nekik nem tetsző irodalmi irányzatok elleni harcot, amelyet azért vívtak, hogy az irodalmat az ízlésüknek jobban megfelelő irányzat szolgálatába állítsák.

A művészet nem korlátozódhat az élet, a valóság részvétlen másolására. Hivatása nemcsak az, hogy reprodukálja, hanem az is, hogy egyúttal értékelje is mindenekelőtt az életnek azokat a jelenségeit, amelyek nagy jelentőségűek a nép érdekei szempontjából. Ebből következik az irodalom és a művészet hatalmas nevelő szerepe. Csak a tartalom — mondja Csernisevskij — „képes megmenteni a művészetet attól a szemrehányástól, hogy — pusztá időtöltés, ami rendkívül gyakran valóban így is van; a művészi forma nem menti meg a művészeti alkotást a megvetéstől vagy a szánakozó mosolytól, ha a benne kifejezésre jutó eszme fontossága révén nem képes választ adni arra a kérdésre: »Vajon érdemes volt ennyi munkát fordítani az ilyen semmiségre?«”*

Az eszméktől áthatott írók és művészek realista alkotása nem merül ki a naturalizmusban, a valóság passzív szemlélésében, hanem magában fog-

* *Csernisevskij*: A művészet esztétikai viszonya a valósághoz. Lásd *Csernisevskij*: Válogatott filozófiai művek. 2. rész. Id. kiad. 79. old.

lalja a környező jelenségek bírálatát is. Eszmeiségük révén e művészek és írók képessé válnak arra, hogy feltárják a társadalmi élet különböző jelenségei fejlődésének igazi értelmét és tendenciáját, és ezzel magasabb szintre emeljék a művészi alkotás realizmusát.

Csernisevskij esztétikájának, mint Belinszkij esztétikájának is, egyik legfontosabb elve az irodalom és művészet népiségének elve volt. Az igazi művészet nem szakadhat el a nép életétől és érdekeitől. Hogy a művészet a népet szolgálhassa, ahhoz a művésznek társadalma, kora gyermekének kell lennie, és nem szabad a régi, túlhaladott eszmékbe kapaszkodnia.

Csernisevskij és más orosz forradalmi demokraták egész életükben azért küzdöttek, hogy a művészet ne csak tükrö legyen a valóságnak, hanem az élet tanítójává, a nép legjobb fiainak nevelőjévé váljék, segítségükre legyen, hogy helyesen értékeljék az élet jelenségeit, harcoljanak az élet megváltoztatásáért, hősokeket neveljen belőlük, harcra serkentse őket a nép érdekeiért. Hittek abban, hogy az irodalom egyike lesz azoknak a hatalmas erőeknek, amelyek előre viszik a társadalom fejlődését.

A realizmus, az eszmeiség és a népiség klasszikus elvei, amelyeket Belinszkij, Csernisevskij és társaik a filozófiai materializmus alapján dolgoztak ki, az orosz nép és Oroszország népei demokratikus irodalmában és művészetében öltöttek testet, és gyümölcsöző hatással voltak a külföldi országok, különösen a szláv népek haladó íróira és művészeire.

Csernisevskij szociológiai és etikai nézeteit forradalmi demokratizmus hatotta át. Csernisevskij arra törekedett, hogy megtalálja a társadalmi fejlődés helyes elméletét, amely megalapozza a társadalmi élet forradalmi átalakulásának törvényszerűségeit, hogy egy új szociológiát hozzon létre, amely megfelel a társadalom dolgozó osztályai érdekeinek. Ám a többi forradalmi demokratához hasonlóan ő sem tudott egy teljesen tudományos szociológiát létrehozni, s bár tanítása a materialista történetfelfogás fejlett elemeit tartalmazza, a szociológia számos fontos kérdésében nem tudta leküzdeni a Marx előtti időszak valamennyi materialistájára jellemző idealista történetfelfogást.

A cenzúrázott sajtóban minden úton-módon igyekezett rávezetni az olvasókat arra, hogy a társadalom fejlődésének legfontosabb törvénye a társadalmi élet alapjai forradalmi átalakításának törvénye. „... Egybizonyos társadalom legfontosabb hibáit — írta — nem a részletek kicsinyes kiigazítása, hanem a társadalom alapjainak tökéletes átalakítása útján lehet csak kiküszöbölni.”* Az 1861-es reformot követően „Levelek cím nélkül” című munkájában, amelynek kiadását a cári kormány betiltotta, leleplezte a reform földesúri-feudális jellegét és kijelentette, hogy Oroszországban ideje már abbahagyni a régi ruhák „foltozgatását” és tetőtől talpig új ruhába kell öltözni.

A történelem, tanította Csernisevskij, forradalmi úton fejlődik, ez az út pedig göröngyös és tuskés, áldozatokat és hőstetteket követel. „A tör-

* *Csernisevskij: Borba partyi vo Francii pri Ljudovike XVIII. i Karle X. [A pártok harca Franciaországban XVIII. Lajos és X. Károly alatt]. Lásd Csernisevskij Művei. 5. köt. Id. kiad. 216. old.*

ténelem útja nem a Nyevszkij proszpekt járdája; ez az út hol poros, hol piszkos földeken, hol mocsarakon, hol áthatolhatatlan sűrűségeken keresztül vezet. Aki fél attól, hogy cipője poros lesz és bepiszkolódik, az ne foglalkozzék társadalmi tevékenységgel.”*

Csernisevskij a társadalom átalakításának forradalmi-demokratikus tanítását az oroszországi és nyugat-európai liberális szociológusok metafizikus, konzervatív elméletei ellen vívott harcban fejlesztette tovább. Bírálta a liberális Csicserin „Anglia és Franciaország vázlatos ismertetése” című könyvét, amelyben a szerző azt állította, hogy a tömegeknek a „szenvédelmek hullámszása” alapuló küzdelme mindig kárt okozott a társadalmi haladásnak. E bírálatában Csernisevskij a következőket írta: „Egy publicistának a társadalmi szükségletek ismerete mellett meg kell értenie azokat a formákat is, amelyekben a társadalmi haladás végbemegy. A történelem mind ez ideig egyetlen példát sem szolgáltatott arra, hogy harc nélkül sikerült eredményt elérni. Csicserin úr véleménye szerint azonban a harc káros. Mind ez ideig tudtuk, hogy a végletességet csak egy másik végletesség győzheti le, hogy erőfeszítés nélkül nem lehet legyűrni az erős elleniséget... Csicserin úr nincs a fejlődés ellen, csak azt akarja, hogy a fejlődés szenvtelenül, a nyugalom és a sokoldalúság receptje szerint menjen végbe. Sajnos, erre még nem volt példa.”**

Csernisevskij bírálta a társadalomról szóló polgári tanításokat, amelyek igyekeznek „megalapozni” a kapitalizmus, a burzsoá állam, a nemzeti elnyomás stb. természetes voltát és megingathatatlanságát. Ezeket a tanításokat „vad fogalmaknak” tartotta, amelyek feltámasztják az ökológiai idejét. Leleplezte az államaik gyarmatosító politikáját igazoló burzsoá tudósok reakciós fajelméleteit, és bizonyította, hogy a különböző nemzetiiségű emberek szellemi képességei nem faji hovatartozásuktól, hanem a népek anyagi életkörülményeitől függnék. Azt állította, hogy valamennyi faj közös ősektől származik, a különféle bőrszínek és más külső ismérvek pedig lényegtelenek, nincsenek semmiféle kapcsolatban az emberek értelmével és jellemével, nem akadályozhatják a népek gazdasági és szellemi életének magas fokra való fejlődését.

Különösen élesen bírálta Csernisevskij a malthusiánusok „embergyűlölő” elméletét, amelynek megszületését és elterjedését azzal magyarázta, hogy a burzsoázia átment a reakció táborába. Leleplezte „a malthusiánizmus aljasságát” s bebizonyította azoknak a malthusiánus nézeteknek tarthatatlanságát, amelyek szerint a mezőgazdasági termékek mennyisége aligha tud olyan, vagy annál gyorsabb ütemben növekedni, mint amilyen ütemben az emberek szaporodhatnak. A malthusiánusok követői, írta Csernisevskij, gyűlöltre méltók, mert „megelégednek azzal az elméletük-

* *Csernisevskij*: Politiko-ekonomiczeszkije plszma k prezidentu Amerikanskikh Szojegyinyennih Statov. Recenzia. [Recenzió a „Politikai gazdaságtani levelek az USA elnökéhez” c. könyvről]. Lásd *Csernisevskij Művei*. 7. köt. Id. kiad. 923. old.

** *Csernisevskij*: G. Csicserin, kak publiciszt [G. Csicserin mint publicista]. Lásd *Csernisevskij Művei*. 5. köt. Id. kiad. 649—650. old.

kel, hogy a nép körében szükség van a bűnre és a nyomorra, a sors kiválasztottjainak boldogulása érdekében . . .”*

Rámutatott arra, hogy a polgári közgazdászok egy betűt sem tudnak leírni anélkül, hogy ne rettegnének a kommunizmustól, mert minden munkászubzony, amelyet az utcán megpillantanak, a kommunizmus szimbólumának tűnik előttük, amely pusztulással fenyegeti a burzsoá társadalmat. Bírálta a kapitalizmust igazoló és magasztaló polgári szociológusokat és közgazdászokat (Millt, Sayt, Malthust, Vernadszkijt), s egy olyan szociológiai és gazdasági elméletet igyekezett kidolgozni, amely megfelelné a „közép” érdekeinek.

Csernisevskij a kapitalizmus által tönkretett parasztság és más dolgozó osztályok pártfogójának álláspontjáról bírálta a burzsoá rendet. Különösen gyűlöletes volt számára, hogy a kapitalizmus megfosztja a dolgozókat attól a lehetőségtől, hogy munkájuk eredményével rendelkezzenek. Élesen elítélte a termelési eszközök tőkés tulajdonát, amely konkurrenciát, versengést szül, a dolgozókat proletárokká teszi, és minden gazdagság kevesek kezében való koncentrációjához vezet.

A dolgozók érdekében új társadalmi rend felállítását követelte, amelyben a tulajdonos és a munkás sajátosságai egy személyben egyesülnének. „Ennek a változásnak — mondotta — abban kell állnia, hogy maga a munkás gazda is legyen. A termelési energia csak akkor fog olyan mértékben emelkedni, amilyen mértékben emelkedik majd — a rabság megszüntetésével — az emberi méltóság érzése.”** A Louis Blanc és Proudhon típusú kispolgári reformistáktól eltérően Csernisevskij a nagyüzemi ipari termelés híve volt; az iparban és a mezőgazdaságban a haladó technika széleskörű alkalmazása mellett szállt síkra.

Véleménye szerint normális és haladó társadalmi rendnek csak az olyan rend tekinthető, amelyben a munka termékeit azok kapják, akik létrehozták, és amelyben a dolgozók érdekeltek munkájuk eredményében. Ezt a társadalmi rendet szocialistának nevezte.

Marx Csernisevskij közgazdasági munkáit kitűnőeknek tartotta. Lopatyinnal folytatott beszélgetésében megjegyezte, hogy kora valamennyi gazdaságtantudósa közül Csernisevskij az egyetlen valóban eredeti gondolkodó; művei erőteljesek és mélyek. „A tőke” 1. kötete második német kiadásához írt utószavában Marx kijelenti, hogy Csernisevskij mesterien rávilágított a polgári közgazdaságtan csődjére.

Csernisevskij, aki egyaránt elítélte az oroszországi jobbágyrendszert és a nyugat-európai országokban kialakult burzsoá rendet, s bírálta a liberálisok szociológiai és gazdasági elméleteit, amelyek dicsőítették és örökös, természetes társadalmi rendnek nyilvánították a kapitalizmust, számos mélyenszántó gondolatot fogalmazott meg a szocializmus lénye-

* *Csernisevskij*: O pozemelnoj szobsztvennosztyi [A földtulajdonról]. Lásd *Csernisevskij* Művei. 4. köt. Id. kiad. 394. old.

** *Csernisevskij*: Kapital i trud [Tőke és munka]. Lásd *Csernisevskij* Művei. 7. köt. Id. kiad. 23. old.

géről — amelynek bekövetkezését törvényszerűnek és szükségszerűnek ítélte — és a szocialista társadalmi berendezésre való áttérés formáiról.

A nagy orosz utópista szocialista már akkor megsejtette a kommunista társadalom néhány vonását. „Mi matematikai igazságnak tekintjük — írta —, hogy az ember idővel teljesen alárendeli majd magának a külső természetet, amennyire arra szüksége lesz. Szükségeinek megfelelően mindent átalakít majd a földön, elhárítja vagy megfékezi a külső természeti erők valamennyi, számára kedvezőtlen megnyilvánulását, a legnagyobb mértékben kiaknázza mindazokat az erőket, amelyek hasznára lehetnek. Már csak ez az egy út is idővel az emberi szükségletek és a kielégítésük eszközei közti aránytalanság kiküszöbölésére vezethetne... A munka súlyos kényszerűségből a fiziológiai szükségletek könnyű és kellemes kielégítésévé változik majd, éppúgy mint ahogy ma erre a fokra emelkedik a művelt emberek szellemi munkája...”*

Sok tekintélyes utópista szocialistától eltérően Csernisevskij a szocializmus fejlődését a népi forradalommal, a hatalomnak a dolgozók kezébe való átadásával kapcsolta össze. Noha Fourier nyomán azt hirdette, hogy a szocializmusba való átmenethez „termelői szövetkezések” létrehozása szükséges, nem élt benne Fourier-nak az az utópista reménye, hogy a különböző társadalmi osztályokhoz tartozó emberek közti „szeretet”, a burzsoázia filantrópiája válhat az új társadalom alapjává. Az volt a véleménye, hogy minden osztálynak magának kell kiharcolnia boldogulását.

Materialista történetfelfogásának elemei több közgazdasági művében is kifejezésre jutottak. Nézete szerint a szocializmus nemcsak óhajtott eszmény, hanem gazdasági szükségszerűség is, hogy az anyagi javak termelésének és a nép kultúrájának teljes kifejlődése csak akkor lesz biztosítva, amikor a munka termékeivel termelők fognak rendelkezni. A szocializmus lényege, mondotta, voltaképpen a gazdasági élettel függ össze; minden egyéb a társadalmi javaknak az emberek közti elosztásán múlik. Ugyanakkor nagy jelentőséget tulajdonított a szocialista termelés megszervezésének, mélyértelmű gondolatokat fogalmazott meg arról, hogy a szocializmus bekövetkezése törvényszerű és elkerülhetetlen, mert azt maga a társadalmi termelés jellege követeli. Mill „A politikai gazdaságtan alapelvei” című könyvéhez írt megjegyzéseiben és kiegészítéseiben Csernisevskij kimutatta, hogy a termelési folyamatok jellegében bekövetkező változásokat, vagyis az új munkaeszközök megjelenését változások követik a munka jellegében is. Ezt írta: „... Ha megváltozott a termelési folyamatok jellege, akkor elkerülhetetlenül megváltozik a munka jellege is... következésképpen nem kell aggódni a munka jövő sorsáért: javulásának elkerülhetetlensége már magában a termelési folyamatok fejlődésében rejlik.”**

* *Csernisevskij*: *Ekonomicseszka ja gyejatyelnoszty i zakonodatye szto* [A gazdasági tevékenység és a törvényhozás]. Lásd *Csernisevskij* Művei. 5. köt. Id. kiad. 609. old.

** *Csernisevskij*: *Osznovanyija polityicseszkoj ekonomii* [A politikai gazdaságtan alapjai]. Lásd *Csernisevskij* Művei. 9. köt. Id. kiad. 222. old.

Csernisevskij azt is megértette, hogy a munka jellegének változása nem következik be „egycsapásra”, automatikusan, közvetlenül a termelési folyamatok jellegének megváltozását követően; tudta, hogy időbe és erőfeszítésekbe kerül, amíg megváltozik e „kényelmetlen” helyzet, és olyan társadalmi körülmények alakulnak ki, amelyek megfelelnek a termelési folyamatnak. Úgy vélte, hogy a történelmi életben az egyszerű népnek kell megszereznie az uralmat, mert egyedül neki előnyös és szükséges a szocializmusnak nevezett berendezkedés.

Szociológiai nézeteiben következetesen végigvonul az a gondolat, hogy a dolgozó tömegek anyagi érdekeinek nagy szerepe van a társadalom fejlődésében; véleménye szerint a politikai és szellemi érdekek mellett igen fontos az emberek anyagi érdeke, s ezért a társadalomban végbemenő egyetlen változás sem lehet következetes és tartós, ha nem jár együtt a nép anyagi életkörülményeinek megváltozásával. „... Az, amit a tömeg akar, sokkal messzebbmenő azoknál a reformoknál, amelyekkel a művelt rétegek beérnének... A tömeg azt akarja, hogy anyagi körülményeiben gyökeres változások következzenek be.”*

Megértette, hogy a társadalom történelmi fejlődésének mozgatóerejét a tömegek, vagyis a társadalom dolgozó osztályai jelentik, akiknek életében első helyen áll a mindenfajta elnyomástól való megszabadulásért folytatott harc. Csak azok a törekvések erősek, csak azok az intézmények szilárdak, mondotta, amelyeket a nép tömegei támogatnak. A szociológiában és történetírásban uralkodó idealista nézetek hibáját abban látta, hogy ezek hallgatnak „az anyagi létfeltételekről, amelyek majdhogynem elsőrendű szerepet játszanak az életben, s valamennyi jelenség legfőbb okául szolgálnak...”**

A nagy forradalmár mindenütt hangsúlyozta, hogy a társadalom életében döntő szerepet játszanak a forradalmi változások, a néptömegek ama viharos mozgalmi, melyek anyagi életkörülményeik gyökeres megváltoztatása érdekében bontakoznak ki. Elítélte Macaulay angol liberális történésznek azt az állítását, hogy a tömeg vakon követi azt, aki vezeti, s hogy a tömegnek nincsen döntő jelentősége a társadalmi ügyekben.

„Róma hanyatlásának okairól”, a XVIII. Lajos és X. Károly korabeli Franciaországról, a júliusi monarchiáról és Cavaignacról, a Louis Bonaparte korabeli Franciaországról írt cikkeiben, az itáliai eseményekről írt szemléiben, „Vázlatok az egyetemes történelem néhány kérdésével kapcsolatos tudományos fogalmakról” című művében és más munkáiban a történelmi folyamatot a dolgozóknak az elnyomók ellen vívott harca történeteként vizsgálja. Műveiből, miként Lenin megjegyezte, az osztályharc szelleme árad.

Csernisevskij Oroszország legfontosabb történelmi eseményeit egybekapcsolta a paraszti tömegek történetével s a hazai és az idegen elnyomók elleni harcukkal. „... A XVII. század elejétől — írta Csernisevskij — az

* *Csernisevskij* Művei. 6. köt. Id. kiad. 374. old.

** *Csernisevskij* Művei. 3. köt. Id. kiad. 357. old.

orosz nép történetének csaknem valamennyi drámai epizódját a földművelő lakosság energiája eredményezte.”*

Csernisevszkij bírálta műveiben a történelem szubjektív megközelítését, amelynek eredményeképpen a történelem egyes személyiségek életrajz-gyűjteményévé válik, holott a népek sorsáról szóló tudománynak kellene lennie.

A filozófiai és társadalmi gondolkodás számára nagy jelentőségűek Csernisevszkij etikai tanításai, amelyeknek az volt a céljuk, hogy állhatatos forradalmárokat neveljenek, akik hősi és önfeláldozó harcra képesek a nép felszabadulása érdekében. A „Mit tegyünk?” és a „Prológus” című regényeiben pozitív hőskéket, új embereket mutat be — Rahmetovot, Lapuhovot, Kirszanovot, Vera Pavlovnát, Volgint, Levickijt.

Etikai szemléletének elméleti alapja az a materialista tanítás volt, hogy az emberek magatartása a társadalmi környezettől függ. „Az erkölcsök változnak a nemzet életkörülményei változásával — mondotta. — Ezek a változások az osztályviszonyokat, a munkafeltételeket, a nemzet polgári intézményeit átalakító történelmi események hatására mennek végbe.”**

Az „értelmes önzés” kifejezés, amelyet Csernisevszkij a forradalmi demokrácia etikai nézeteinek jellemzésére használt, nem fejezte ki pontosan ezeknek a nézeteknek a lényegét. Amit Csernisevszkij értelmesen felfogott egyéni érdeknek nevez, az a valóságban nem önzést tételez fel, hanem az ember aktív részvételét a tömegek oldalán a társadalmi rend megváltoztatásáért, az egész nép felszabadításáért és boldogulásáért folyó harcban.

Szociológiai és etikai nézeteit illetően Csernisevszkij nagy lépést tett a történelmi materializmus irányában. E nézeteket helytelen lenne a XVIII. és XIX. század polgári filozófusainak és szociológusainak nézeteivel azonosítani. Plehanovval ellentétben, aki Belinszkij és Csernisevszkij nézeteiben nem látott paraszti forradalmi demokratizmust, Lenin megjegyezte, hogy Csernisevszkij és Belinszkij egyaránt a hűbériség ellen harcoló parasztság érdekeit és vágyait tükrözte világnézetében. Lenin rámutatott arra, hogy Plehanov, Csernisevszkijről 1910-ben kiadott művében, „az idealista és a materialista történelemfelfogás közötti *elméleti* különbség miatt *nem látta meg* a liberális és a demokrata között fennálló gyakorlati-politikai és *osztálykülönbséget*”.***

A feudális Oroszország viszonyai között azonban a paraszti forradalmi-demokrata Csernisevszkij nem juthatott el a történelmi materializmushoz. Több művében hangot adott annak az idealista tételnek, hogy a társadalmi fejlődés forrása az emberi tudás gyarapodása, a tudomány fejlődése, a műveltség, a felvilágosodás előrehaladása. Társadalmi nézeteiben materialista és idealista nézetek fonódtak egybe.

* *Csernisevszkij: Studien Gaksztgauzena* [Haxthausen tanulmányai]. Lásd *Csernisevszkij Művei*. 4. köt. Id. kiad. 313. old.

** Uo. 875. old.

*** *Leninszkij Szbornyik*. 25. köt. Moszkva 1933. 231. old.

Csernisevskij sok esetben rendkívül nagy fontosságot tulajdonított az emberek anyagi életkörülményeinek, s elsőrendű jelentőségüket bizonyította. Olykor azonban az anyagi feltételeket az emberi élet olyan tényezőinek összességével azonosította, mint a lakás, az élelem, a létfenntartáshoz szükséges dolgok megszerzésének eszközei, valamint a vagyoni helyzet, amely megszabja az ember gazdagságának vagy szegénységének mértékét; nem hangsúlyozta, hogy a társadalom életében az anyagi termelés módja játssza a döntő szerepet. Ezért nem magyarázhatta valóban tudományos a társadalmi törvényszerűségeket, amelyeket gyakran idealista módon értelmezett. Lessingről írt munkájában például a következőket mondotta: „Hadd mozogjon nagy hűhóval a politika és az ipar a történelem előterében, a történelem mégiscsak azt bizonyítja, hogy a tudás a fő erő, amelynek a politika, az ipar és az emberi élet minden más területe alá van rendelve.”*

A XIX. század ötvenes-hatvanas éveiben a technikai és gazdasági tekintetben elmaradt Oroszországban, ahol még nem volt forradalmi proletármozgalom, Csernisevskij és más paraszti forradalmi demokraták nem tudták megoldani azokat a kérdéseket, amelyeket más történelmi körülmények között, a tőkés országokban, ahol már volt a proletariátusnak forradalmi mozgalma, Marx és Engels, a proletariátus nagy vezérei megoldottak. Csernisevskij, akárcsak Herzen, erősen megközelítette a dialektikus materializmust, de nem jutott el a dialektikus és történelmi materializmus álláspontjára.

A nagy paraszti forradalmi demokrata feltehetően ismerte Marx és Engels egyes műveit, hiszen a „Szovremennyik”-ben, amelynek szerkesztője Csernisevskij volt, cikkek jelentek meg, amelyek Engels „A munkásosztály helyzete Angliában” című művét ismertették és értékelték. Valószínűleg ismerte „A Kommunista Párt kiáltványá”-nak eszméit is, amelyek közvetve visszatükröződtek a „Szovremennyik” egyes cikkeiben. Ám néhány marxista mű ismerete még nem volt elegendő ahhoz, hogy a forradalmi paraszti demokrata áttérjen a tudományos szocializmusra, hiszen egész munkásságát a gazdaságilag elmaradott Oroszországban fejtette ki, ahol még nem volt forradalmi munkásmozgalom, s ráadásul a több mint húszévi börtön és száműzetés sem tette lehetővé számára, hogy közelebbről megismerkedjék a nyugati országok és Oroszország forradalmi munkásmozgalmával.

Csernisevskij élete végéig „hatvanas” volt, paraszti forradalmi demokrata, a materializmus híve, annak marxizmus előtti formájában. A reakció minden csapásával dacolva rendíthetetlen és harcos materialista filozófus maradt, ami kitűnik azokból a levelekből is, amelyeket a hetvenes években, szibériai száműzetéséből írt fiainak, és néhány, a nyolcvanas években közzétett művéből.

* *Csernisevskij*: Lessing, jevo vremja, jevo zszizny i gyejatyel noszty [Lessing, kora, élete és tevékenysége]. Lásd *Csernisevskij* Művei. 4. köt. Id. kiad. 6. old.

Állást foglalt a pozitivistákkal, a machistákkal, a kantianusokkal és más agnosztikusokkal, valamint idealistákkal szemben, akik újjá akarták élesíteni a múlt reakciós, idealista tanításait, és a tudomány előtt álló nehézségeket igyekeztek kihasználni arra, hogy igazolják ezeket a tanításokat. Csernisevskij így objektíve a dialektikus materializmus szövetségeseként lépett fel. „Csernisevskij — írta Lenin — az egyetlen igazán nagy orosz író, aki az ötvenes évektől kezdve egészen 1888-ig egy egységes egészzé kovácsolt filozófiai materializmus színvonalán tudott maradni, és félre tudta dobní az újkantianusok, a pozitivisták, a machisták és egyéb zavarosfejúek szálnalmas badarságait.”*

Marx és Engels behatóan tanulmányozták az orosz forradalmi demokraták munkáit, igyekeztek rokonszenvet ébreszteni a mozgalom iránt nyugaton. Engels azt írta, hogy Csernisevskij „nagy gondolkodó, akinek Oroszország oly végtelenül sokat köszönhet, és akinek lassú meggyilkolása — azáltal, hogy sok esztendőre száműzetésbe küldték a szibériai jakutok közé — örök szégyenfoltja marad a „felszabadító” II. Sándor emlékének”.**

Lenin megállapította, hogy Csernisevskij „utópikus szocializmusa ellenére is rendkívül elmélyült kritikusa volt a kapitalizmusnak”***; következetes és harcos demokratának, rettenthetetlen forradalmárnak, a nép pártfogójának, a paraszti forradalom eszmei vezérének, az orosz szociáldemokrácia előfutárának tartotta Csernisevskijét.

8. N. A. DOBROLJUBOV ÉS FILOZÓFIAI NÉZETEI

Csernisevskij legközelebbi fegyvertársa a nagy forradalmi demokrata, a kiváló irodalomkritikus, a materialista filozófia klasszikusa, N. A. Dobroljubov volt.

Nyikolaj Alekszandrovics Dobroljubov (1836—1861) Nyizsnyij-Novgorodban (ma Gorkij), papi családból született. 1857-ben fejezte be Pétervárott a Pedagógiai Főiskolát. Már diákéveiben ellenséges érzülettel viseltetett a feudális valósággal, a „hivatalos népiesség” reakciós ideológiájával szemben, s Belinszkij, Herzen és Csernisevskij hatása alatt forradalmi demokratává és materialistává vált.

Dobroljubov a „Szovremennyik”-ben kifejtett irodalmi tevékenységének rövid ideje, nem egészen öt év alatt, igen sok kimagasló művet alkotott, amelyek nagy értékkel gazdagították az esztétikai, a társadalmi, politikai és filozófiai gondolkodást. Legfontosabb művei: „Mi az oblomovság?” [Csto takoje oblomovscsina?], „A sötétség birodalma” [Tyemnoje

* *Lenin*: Materializmus és empiriokriticizmus. Lásd *Lenin* Művei. 14. köt. Id. kiad. 375. old.

** *Engels*: Utolsó „Az oroszországi társadalmi viszonyokról” c. cikkhez. Lásd *Marx—Engels*: Művészetről, irodalomról. Bp. 1950. 192. old.

*** *Lenin*: Az oroszországi munkássajtó múltjából. Lásd *Lenin* Művei. 20. köt. Id. kiad. 274. old.

carsztvo], „Mikor jön el az igazi nap?” [Kogda zse prigyot nasztobjascsi] gyeny?], „Az orosz köznép jellemző vonásai” [Cserti dlja harakterisztiki russzkovo prosztonaroda], „Fénysugár a sötétség birodalmában” [Lucs szveta v tyemnom carsztve], „A tekintély jelentősége a nevelésben” [O znacsenyii avtorityeta v voszpityanii], „Az ember szervezeti fejlődése szellemi és erkölcsi tevékenységével kapcsolatban” [Organyicseszkoje razvityije cseloveka...]. „Az orosz civilizáció, Zserebcov úr által kitalálva” [Russzkaja civilizacija, szocsinyennaja g. Zserebcovim], „Robert Owen és társadalmi reformkísérletei” [R. O. i jevo popitki obszcsesztvennih reform], „Moszkvától Lipcséig” [Ot Moszkvi do Lejpciga], továbbá az itáliai eseményekről és más témákról írt cikkei nagy jelentőségűek voltak a filozófiai és társadalompolitikai gondolkodás történetében.

Dobroljubov egész irodalmi és társadalompolitikai működésének eszmei tartalma forradalmi demokratizmus volt. A liberálisokkal ellentétben minden reményét a tömegek forradalmi mozgalmába vetette. A „Szovremennyik”-ben megjelent cenzúrázott cikkeiben ügyesen hangsúlyozta az osztályharc eszméjét, bizonyította, hogy Oroszországot a feudális elmaradottság állapotából semmiféle „fölülről jövő” félintézkedéssel kivezetni nem lehet, hogy csak „a népi élet ősi visszahatása”, vagyis a demokratikus forradalom irányíthatja az országot a gyökeres társadalmi átalakítás útjára.

„A műveltség minden eszközével, a felfedezések és találmányok minden előnyével — írta a *„A nép ügye”* című cikkében — a nem dolgozó társadalmi osztályok rendelkeznek, akiknek semmiféle hasznuk sem származnak abból, ha átadnák fegyvereiket saját maguk ellen azoknak, akiknek munkáját mind ez ideig ingyen használták. Különleges, szokatlan körülmények bekövetkezése nélkül tehát nincs is mit várni arra, hogy a nép tömegei körében üdvös módon elterjed a műveltség, és elterjednek az egészséges irányzatok.”* Dobroljubov a cenzúrázott sajtó hasábjain „különleges, szokatlan körülményeken” népi forradalmat értett.

„Mikor jön el az igazi nap?” című cikkében a következőket írta: „Igen, kívülről meg vagyunk védve, és nyugodtan nézhetünk külső háború kitörése elé... De vajon kevés-e nálunk a belső ellenség? Vajon nem kell-e harcolnunk ellenük és nem kell-e hősiesség ehhez a harchoz?”**

Dobroljubov leleplezte a kapitalista rendet, a hatalomra jutott nyugat-európai burzsoázia által gyakorolt elnyomást. Jól megérezte, mi az oka annak, hogy a burzsoázia áttért az ellenforradalom táborába, jól felismerte a burzsoá liberalizmus természetét. „A városok harca a feudalizmus ellen csak addig volt heves és elszánt, ameddig az egyik és a másik oldalon nem kezdett megmutatkozni a burzsoázia és a dolgozók közti különbség. Mihelyt ezt a különbséget megértették, mindkét ellenséges fél

* *Dobroljubov: Narodnoje gyelo [A nép ügye].* Lásd *Dobroljubov Művei.* 4. köt. Moszkva 1937. 107. old.

** *Dobroljubov: Orosz realizmus.* Bp. 1948. 138. old.

fékezni kezdte rohamát, sőt közeledési kísérletek történtek, mintegy tekintettel az új, közös ellenségre.”*

Az orosz forradalmár felismerte és leleplezte a polgári szociológiai és közgazdasági tanítások osztály-lényegét, amelyek a kapitalizmust úgy tüntették fel, mint az emberiség „aranykorát”. Ezt írta: „A politikai gazdaságtan, amely büszkén nevezi magát a népi vagyonról szóló tudománynak, lényegében csak a tőke lehető leggyümölcsözőbb felhasználására és leggyorsabb növelésére fordít gondot, következésképpen csak a tőkések osztályát szolgálja, és igen csekély figyelmet szentel a tőkével nem rendelkező emberek tömegének, akiknek munkájukon kívül semmi egyébük nincsen.”**

Dobroljubov, a népek egyesülésének szószólója, erélyesen fellépett a nemzetek közti viszályok ellen, és mélyenszántó gondolatokat vetett papírra a hazafiságról és a népek barátságáról. „Az eleven, cselekvő hazafiságot éppen az különbözteti meg, hogy lehetetlenné tesz minden nemzetközi ellenségeskedést, és az ember, akit az ilyen hazafiság lelkesít, kész az egész emberiségért munkálkodni, hacsak hasznára válhat. Az, hogy csupán saját országának határain belül tevékenykedik, annak a felismerésnek az eredménye, hogy éppen itt van az igazi helye, ahol a legnagyobb hasznót hajthatja . . . Az igazi patriotizmus, mint az emberiség iránti szeretet egyedi megnyilvánulása, nem fér össze az egyes nemzetiségekkel szembeni ellenséges érzülettel . . . Ha a hazafiságot így értelmezzük, meg fogjuk érteni, miért fejlődik különös erővel azokban az országokban, ahol minden személyiségnek nagy lehetősége nyílik arra, hogy tudatosan hasznót hajtson a társadalomnak, s részt vegyen vállalkozásaiban.”***

Dobroljubov nem értelmezte még helyesen, de az ötvenes évek feudális Oroszországában nem is értelmezhetette helyesen a jövő szocialista berendezkedését s megvalósításának útjait. Hitt abban, hogy a szocializmus egy parasztforradalom eredményeképpen fog beköszönteni Oroszországban. De nem tartotta lehetetlennek, hogy Oroszország kapitalista úton fog fejlődni, és a kapitalizmust csak „első állomásnak” tekintette, amelynél a társadalmi fejlődés nem köt ki végleg, hanem tovább halad előre, a szocializmus felé, amelyben mindenkinek „jó lesz”. Ezt mondta:

„Ha a nyugat-európai népek fejlődésének menetét vizsgáljuk, és elgondoljuk, hová jutott ma Nyugat-Európa, azt a jóleső reménységet táplálhatjuk magunkban, hogy a mi utunk könnyebb lesz. Hogy nekünk is ugyanezen az úton kell haladnunk, ez kétségtelen és a legkevésbé sem elszomorító számunkra . . . Hogy jövő fejlődésünk útján mi sem tudjuk majd teljesen elkerülni a hibákat és vargabetűket, ebben sem kételkedhe-

* Dobroljubov: Osznovnije zakoni voszpitanija [A nevelés alapvető törvényei]. Lásd Dobroljubov Művei. 4. köt. Id. kiad. 339. old.

** Dobroljubov: O sztyepenyi ucsasztyija narodnosztyi v razvityii russzkoj lityeraturi [A népiség részvételéről az orosz irodalom fejlődésében]. Lásd Dobroljubov Művei. 1. köt. Moszkva 1934. 221. old.

*** Dobroljubov: Russzkaja civilizacija, szocsinyennaja g. Zserebcovim [Az orosz civilizáció, Zserebcov úr által kitalálva]. Lásd Dobroljubov Művei. 3. köt. Moszkva 1935. 227—228. old.

tünk. De a mi utunk mégis könnyebb; polgári fejlődésünk mégis kissé hamarabb mehet majd át azokon a szakaszokon, amelyeken oly lassan haladt át Nyugat-Európában. S ami a fő — mi bátrabban és határozottabban mehetünk, bátrabban és határozottabban kell is mennünk, mert már fel vagyunk fegyverezve tapasztalattal és tudással...”* Dobroljubov utópikus szocializmusa, éppen úgy mint Csernisevskijé, egybefonódott a forradalmi demokratizmussal, és az oroszországi forradalmárok egész nemzedéke felszabadító harcának céljait, az orosz demokratikus kultúra fejlődésének érdekeit szolgálta.

A materialista filozófia volt Dobroljubov forradalmi-demokratikus meggyőződésének és tevékenységének elméleti alapja. Műveiben bírálta a vallásos-misztikus, a metafizikus filozófiai és esztétikai felfogásokat (V. Bervi, I. Davidov, J. Szavics, A. Kuszakov, G. Kikodze, J. Polonszkij és mások).

Dobroljubov elítélte a politikai konzervativizmussal szorosan összefüggő „vallási konzervativizmust”, amely a nép elnyomását szolgálja és eltereli figyelmét a forradalmi harcról. Szembeszállt azokkal az írókkal és művészekkel, akik a miszticizmus hatására elhagyták a valóságot, és az ábrándok területére, a fantasztikum világába léptek.

Dobroljubov határozottan elutasította a „szabad akarat” vallásos, idealista tanítását. „Ami az akaratot illeti — írta —, ez még az érzésnél is jobban függ azoktól a benyomásoktól, amelyeket a külvilág kelt agyunkban. Napjainkban már mindenki megérti, hogy az ember számára nem létezik az akarat abszolút szabadsága, s hogy az ember éppúgy, mint minden természeti tárgy, a természet örök törvényeitől függ.”**

Dobroljubov bírálta az idealizmust, amiért az a természetet a szellem alkotásának igyekszik feltüntetni, s immateriális elveket keres a természetben. Eleplezte a dualista elméleteket, amelyek a világot a látható anyagi jelenségek világára és a megismerhetetlen szellemi lények világára akarják kettéosztani.

Dobroljubov fellépett az idealista Bervi, „Az élet kezdetének és végének összehasonlító fiziológiai és pszichológiai felfogása” című könyv szerzője ellen, s kimutatta, hogy kudarcra van ítélve és távol áll a tudománytól minden olyan igyekezet, amely a természetben valamiféle, az érzékek számára elérhetetlen „szellemi erőket” keres, mert a természetben az anyag változásán és működésén kívül nincsen semmi. Ezt írta: „Bervi úr, aki összekeveri a természettudományokat az erkölcsi tudományokkal, olyan kötelezettséget ró a természettudósokra, amilyen a középkori alkimistákon kívül mégcsak eszébe sem jut senkinek. Azt akarja, hogy a fizikai kutatások ne az anyag változásának és működésének megismerésére, hanem az anyagban a szellem, az éter, az életerők, egyszóval valami felkutatására irányul-

* *Dobroljubov*: Putyesesztvije na Amur [Utazás az Amur mentén]. Lásd *Dobroljubov* Művei. 4. köt. Id. kiad. 402. old.

** *Dobroljubov*: Organyicseszkoje razvityije cseloveka... [Az ember szervezeti fejlődése...]. Lásd *Dobroljubov* Művei. 3. köt. Id. kiad. 110. old.

janak, csak ez a valami ne legyen pozitív, anyagi, hanem az érzékek számára hozzáférhetetlen valami.”*

Dobroljubov az efféle nézetet különösen elfogadhatatlannak ítélte olyan korban, amikor az emberiség a megismerés új, a tapasztaláson alapuló módszerét dolgozta ki és sajátította el, és olyan elméleti következtetésekhöz jutott, amelyek nem fantasztikus teóriákra és sötét találgatásokra, hanem a tényleges tudásra támaszkodnak.

Dobroljubov szerint minden, ami létezik, az egységes, mozgó és fejlődő anyag különféle állapotát képviseli. Az anyag örök, nem keletkezik és nem semmisül meg, csupán formáját változtatja. „...Semmi sem tűnik el lényegében, csak a formák és személyek változnak.”**

A világon nincs semmiféle olyan erő, amely különállóan, az anyagtól elkülönülten létezne. Azt az erőt viszont, amelyen Dobroljubov mozgást ért, az anyag legbelsőbb tulajdonságaként fogja fel. „... Az anyagi világban — írja — egyetlen olyan tárgyat sem ismerünk, amelyben ne nyilvánulna meg valamely reá jellemző erő. Ugyanígy elképzelhetetlen az anyagtól független erő is. Az erő az anyag gyökere, elválaszthatatlan sajátossága, és külön nem létezhet. Nem átadható az anyagnak, csak felébreszthető benne.”***

Dobroljubov cáfolta azt az idealista állítást, hogy gondolkodás anyag nélkül is lehetséges. „De hát mi a gondolkodás anyaga, ha nem a külső tárgyak megismerése? Lehet-e gondolat tárgy nélkül; nem válik-e akkor valami megfoghatatlanná, minden formát és tartalmat nélkülözővé? Hiszen az ilyen tárgy és forma nélküli gondolat lehetősége mellett szót emelni határozottan annyit jelent, mint azt állítani, hogy semmiből lehet valamit csinálni!...”**** Az ember nem magából fejleszti ki a fogalmakat, hanem a külvilágból nyeri azokat — mondotta Dobroljubov.

Dobroljubov ugyanakkor szembeszállt az anyag és a gondolkodás vulgaris azonosításával is, ami ellentmond a természettudományok megcáfolhatatlan bizonyítékainak. „Számunkra nevetségesnek és szánalmasnak tűnik a durva materializmusnak az a tudatlanságról tanúskodó igénye, hogy megfossa az ember szellemi oldalát magasztos jelentőségétől, amikor azt igyekszik bebizonyítani, hogy az emberi lélek valamiféle nagyon finom anyagból áll.”*****

* Dobroljubov: „Fiziologicseszko-psziologicseszki szravnyityelnij vzgljad na nacsalo i konyec szisnyi”. V. Bervi [Az élet kezdetének és végének összehasonlító fiziológiai és pszichológiai felfogása. V. Bervi]. Lásd Dobroljubov Művei. 3. köt. Id. kiad. 345. old.

** Dobroljubov: Sztyihotvorenijja V. R. Bajera i N. V. Gerbelja [Bajer és Gerbel költeményei]. Lásd Dobroljubov Művei. 1. köt. Id. kiad. 343. old.

*** Dobroljubov: Osznovanyija opitnoj psziologii [A kísérleti lélektan alapjai]. Lásd Dobroljubov Művei. 4. köt. Id. kiad. 309. old.

**** Dobroljubov: Russzkaja civilizacija, szocsinyennaja g. Zserebcovim. Lásd Dobroljubov Művei. 3. köt. Id. kiad. 241. old.

***** Dobroljubov: Organyicseszkoje razvityije cseloveka . . . Lásd Dobroljubov Művei. 3. köt. Id. kiad. 92. old.

Dobroljubov szerint a gondolkodás, az ember szellemi élete az anyagi fejlődés legmagasabbrendű eredménye. A fiziológia tudománya, mondom, azt bizonyítja, hogy az állatoknak egyetlen olyan szervük sincsen, amely felépítésének finomsága és sokrétősége tekintetében valamelyest is megközelítené az emberi agyvelőt; meggyőzően kimutatja, hogy a pszichikai tevékenység minden folyamata a gondolkodó agyvelőben zajlik le, amelyre a külvilág hat.

Cáfolta az ismeretelméleti agnoszticizmust és szkepticizmust, véleménye szerint az emberiség képes arra, hogy hű, igaz képet alkosson a valóságról. Mindazt, amit az emberi ész létrehozott, mondom, az életből nyerte, az életből merítette.

Az idealista A. Kuszakovot, N. Zserebcovot és másokat bírálva bebizonyította, hogy a tudós megismerheti az embert környező jelenségek valódi lényegét, ha ítéleteiben a reális tényekből indul ki, s nem köti magát kiagyalt elméletekhez, a priori sémákhoz, ha a világról alkotott eszméit és fogalmait igazolja az élet gyakorlata.

Dobroljubov szembeállította a fejlődés dialektikus eszméjét a természet és a társadalom életét irányító „elvek” állandóságát és változatlan-ságát hirdető metafizikus elméletekkel. Igyekezett feltárni a természet és a társadalmi élet valamennyi jelenségének történelmileg mulékony jellegét, kimutatni, hogy az emberek anyagi szükségletei és politikai meggyőződésai, eszméi, esztétikai fogalmai stb. nem örökkévalóak, hanem változékonyak. Ami annak idején a kor szülötte volt, mondom, később kezd ellentmondani az élet igazságának, torzzá és értelmetlenné válik.

„Ami túlélte önmagát, annak már nincsen értelme... A görögök istenei gyönyörűek lehettek az ókori Görögországban, de utálatosak a francia tragédiákban és a mi múlt századbeli ódáinkban. A középkori lovagi felhívások százezrével szólíthatták az embereket harcra a hitetlenek ellen, a szent helyek felszabadítására, de ugyanezekre a felhívásokra a XIX. század Európájában csak nevetés lenne a válasz.”*

Nézete szerint a természetben és a társadalomban a fejlődés általában haladó jellegű. „A természetben minden fokozatosan az egyszerűtől a bonyolultabb felé, a kevésbé tökéletestől a tökéletesebb felé halad; de mindenütt egy és ugyanazt az anyagot találjuk, csak a fejlődés más-más fokán.”**

Dobroljubov harcolt a „hivatalos népiesség” és a szlavofilek metafizikus elméletei ellen. A szlavofilekkel szemben, akik azt hajtogatták, hogy Oroszország örökre a társadalmi berendezkedésnek, politikai intézményeknek és eszméknek ama állapotára van kárhoztatva, amely a feudalizmus idején uralkodott, azt bizonyította, hogy az orosz életnek mindezek a „pillérei” egyáltalán nem „természetesek”, nem „változatlanok”,

* *Dobroljubov*: O sztyepenyi ucsasztyija narodnosztyi v razvityii russzkoj lityeraturi [A népiesség részvételéről az orosz irodalom fejlődésében]. Lásd *Dobroljubov* Művei. 1. köt. Id. kiad. 206. old.

** *Dobroljubov*: Osznovanyija opitnoj pszihologii [A kísérleti lélektan alapjai]. Lásd *Dobroljubov* Művei. 4. köt. Id. kiad. 310. old.

s hogy elveti őket magának az életnek a menete, a társadalom új szükségletei. Szvirjov és társai reakciós kitalálásai az orosz társadalom „megrendíthetetlen pilléreiről”, mondotta Dobroljubov, tökéletesen ellenkeznek az új Oroszország létérdekeivel.

Dobroljubov Hegelnek a fogalmak általános kapcsolódásáról vallott dialektikus eszméjét, Belinszkijhez és Csernisevszkijhez hasonlóan, materialista módon próbálta értelmezni. Szerinte a tárgyakkak, a természeti jelenségeknek, a valóság tényének létszerűsége éppen abban áll, hogy magának az életnek az objektív menete által kapcsolatba kerül az őt körülvevő valósággal. „Engedjék megértenem a jelenség jellegét, helyét a többi jelenség között, értelmét és jelentőségét az élet általános menetében — írta Dobroljubov —, és higgyék el, hogy ezen az úton sokkal biztonságban elvezetnek a dologról alkotott helyes ítélethez, mint a gondolataik bizonyítására összeválogatott mindenféle szillogizmus segítségével.”*

Műveiben kimutatta a természetben és a társadalomban jelenlevő ellentmondásokat és azok harcát. Igaz, hogy miután a történelem materialista felfogásáig nem emelkedett fel, nem tudott tudományos nézetet kialakítani a szemben álló társadalmi osztályok harcáról, hanem a társadalomban uralkodó „hamis”, értelmetlen viszonyok következményének tekintette ezt a harcot. De magát az osztályharc tényét és fejlődését teljesen törvényszerű jelenségnek ítélte olyan körülmények között, amikor a társadalomban elősdiék és zsarnokok uralkodnak.

Dobroljubov szociológiai nézeteiben, amelyek szorosan összefüggtek forradalmi demokratizmusával és dialektikus világ-felfogásával, megtalálhatók a társadalmi élet jelenségei materialista felfogásának elemei; a materialista felfogás elemei viszont egybefonódtak nála a történelemtől alkotott, le nem küzdött, idealista nézetekkel.

Szociológiai nézeteit az osztályharc és a társadalom forradalmi átalakításának eszméi hatották át.

A nép (a demokrácia) harca a parazitizmus ellen, annak minden megnyilvánulási formájában — az indiai brahmanizmus, a perzsiai satrapizmus, a római patrícius rendszer, a középkori feudalizmus, a burzsoá elnyomás ellen — ez Dobroljubov nézete szerint a történelem egész tartalma. A társadalom dolgozó osztályainak harca a rabság minden formája ellen — ez a „spirálrugó” mozgatója a társadalom fejlődését.

Dobroljubov erőlesen visszautasította a liberálisok rágalmazó elméleteit; a liberálisok a népet mozdulatlan, tehetetlen tömegnek tekintették, amely képtelen önálló történelmi cselekvésre és progresszív fejlődésre. Közel jutott ahhoz, hogy helyesen értelmezze annak a szerepnek a kérdését, amelyet a nép és a személyiség a társadalmi életben betölt, úgy vélte, hogy a népi mozgalmak mindig előbbre vitték a történelmet, és mélységesen hitt a nép életerejében. Szerinte a nagy emberek nem a „sors” kiválasztottai, hanem a nép emeli ki őket, és csak akkor befolyásolhatják a tör-

* *Dobroljubov*: *Lucs szveta v tyemnom carsztve* [Fénysugár a sötétség birodalmában]. Lásd *Dobroljubov* Művei. 2. köt. Id. kiad. 320., 321. old.

ténelmi fejlődés menetét, ha megértik a nép szükségleteit. Dobroljubov a következőket írta:

„... A nagy történelmi átalakítóknak nagy befolyásuk van a történelmi események fejlődésére és alakulására a maguk idejében és a maguk népe körében; nem kell azonban elfelejteni, hogy még mielőtt befolyásuk megkezdődhetne, őket magukat is befolyásolják annak a kornak és annak a társadalomnak fogalmai és erkölcei, amelyre azután lángelméjük folytán hatni kezdenek... A történelem az emberekkel, még a nagy emberekkel is csak azért foglalkozik, mert nagy jelentőségük volt a nép vagy az emberiség szempontjából. A nagy egyéniség életrajzának tehát az a fő feladata, hogy megmutassa, hogyan tudta az ember azokat az eszközöket felhasználni, amelyek annak idején rendelkezésére álltak; hogyan fejeződtek ki benne az élő fejlődésnek azok az elemei, amelyeket népében fellelhetett... A nagy történelmi alakok jelentőségét ahhoz az esőhöz lehet hasonlítani, amely áldásosan felüdíti a földet, de amely mégis ugyanarról a földről felszálló párából képződött.”*

Dobroljubov véleménye szerint a történelmi személyiség, még a legnagyobb is, nem több a szikránál, amely felrobbanthatja a puskaport, de nem gyújtja lángra a követet, és maga is azonnal kialszik, ha nem talál könnyen gyúló anyagra. Ezt az anyagot pedig a nép történelmi fejlődésének körülményei készítik elő; a történelmi körülmények folytán jelennek meg a személyiségek, akik kifejezésre juttatják a társadalom és a kor szükségleteit.

Dobroljubovnak lángeszű megsejtései voltak a szocialista társadalom lényegéről. Szükségesnek tartotta, hogy „az ember jelentőségét a társadalomban személyes erényei határozzák meg, s hogy az anyagi javakból mindenki szigorúan munkája mennyiségének és minőségének megfelelően részesüljön”;** előre látta azt is, hogy az emberek a szocialista társadalomban szívesen, hajlamaiknak megfelelően fognak dolgozni, mindenki tanulni fog, hogy minél jobban végezhesse dolgát, s hogy ebben a társadalomban lehetetlen lesz a henyélés.

Dobroljubov azonban ugyanúgy, mint Csernisevskij, a feudális Oroszország viszonyai között nem tudta tudományosan megalapozni a szocializmust, mert parasztforradalmár volt, nem volt kapcsolata a nemzetközi munkásmozgalommal, a filozófia terén pedig nem építette rá a „tetőt” materializmusára, nem terjesztette azt ki következetesen a társadalom történetének felfogására. A társadalom fejlődését gyakran idealista módon magyarázta, úgy vélte, a társadalom fejlődése attól függ, hogy valamely korszakban hol tart az ember a világ megismerésében. A társadalmi haladás útjában álló legfőbb akadálnak azt tartotta, hogy a társadalom nem

* *Dobroljubov*: Pervie godi carsztvovanyija Petra Velikovo [Nagy Péter uralkodásának első éve]. Lásd *Dobroljubov* Művei. 3. köt. Id. kiad. 210., 211. old.

** *Dobroljubov*: Russzkaja szatyira v veke Jekatyerini [Az orosz szatíra Katalin korában]. Lásd *Dobroljubov* Művei. 2. köt. Id. kiad. 187. old.

ismeri fel igazi érdekeit, és ott próbálja azt keresni, ahol nincsen, és ahol nem is lehet.

Dobroljubov esztétikai nézetei ugyanazokból a forradalmi-demokrata és materialista filozófiai elvekből indultak ki, mint Csernisevskij esztétikája. Dobroljubov, aki Csernisevskijjel együtt a „Szovremennjyik” című folyóiratban fejtette ki irodalomkritikai munkásságát, rendkívül eredeti módon és önállóan fejlesztette tovább az orosz forradalmi demokrácia esztétikai eszméit. Irodalomkritikai cikkeiben nagy irodalomtörténeti anyag alapján tárta fel a művészetnek mint a valóság reprodukálásának materialista felfogását, mutatta meg a művészetnek mint a képekben való gondolkodásnak megismerő szerepét, világította meg a művészetnek mint „az élet tanítómesterének” aktív szerepét.

A forradalmár kritikus mélyenszántó és alapjában helyes gondolatokat fejtett ki az esztétikai eszmék társadalmi lényegéről és osztálytermészetéről. Igyekezett bizonyítani, hogy kora társadalmában nem lehet sem egységes világnézet, sem egységes irodalmi irányzat. A költészetet éppígy, mint a művészet más fajtáit, áthatja a párt- és osztályszellem.

Dobroljubov nézőpontjából az esztétikai eszmék és szabályok a történelmi életfeltételektől függnének, ami kifejezésre jut az irodalmi irányzatok, művészeti stílusok stb. váltakozásában. Szerinte az irodalomnak és a művészetnek nem az a feladata, hogy a régi, túlhaladott esztétikai szabályokon kérődzön, hanem az, hogy az események új áramlatát kövesse, s tükrözze műveiben azt is, ami hanyatlóban van, azt is, ami győzelemre jut, meghonosodik, és túlsúlyba kerül a társadalom életében.

Dobroljubov, a művészeti realizmus szenvedélyes védelmezője világosan megértette, hogy a művészetben is felülkerekedik az élet realista felfogása, a valóság reális ábrázolása, amely tért hódított a tudományban és a filozófiában. „Az élet — írta — most minden oldalon érvényesíti jogait, és a minden rendű és rangú misztifikátorok ellenére a realizmus mindenhatóvá behatol. Az élet realizmusának meg kell honosodnia a költészetben is, s ha rövidesen lesz egy nagyszerű költőnk, az természetesen már ezen a területen lesz, nem pedig az esztétikai finomságok területén.”* Ugyanilyen szenvedélyesen és meggyőződéssel harcolt Dobroljubov a „l'art pour l'art” idealista elmélete ellen, a művészet és az élet teljes egyesüléséért, a művészet eszmeiségéért.

„Sem többet, sem kevesebbet nem akarnak — mondotta a »l'art pour l'art« bajnokairól —, mint azt, hogy az író, a művész távolodjék el az élet minden kérdésétől, ne legyen semmiféle ésszerű meggyőződése, meneküljön a filozófiától, mint a pestistől, s ha törik, ha szakad, *dololjon, mint maddárka az ágon*, Goethe kifejezése szerint, amelyet jelmondatként állandóan hangoztattak.”**

Az igazi művészi alkotásnak, Dobroljubov szerint, három elemet kell tartalmaznia: érzést, gondolatot és emelkedett, nemes célokra való törek-

* Dobroljubov: Sztjyhotvorenjija Ivana Nyikityina [Ivan Nyikityin költeményei]. Lásd Dobroljubov Művei. 2. köt. Id. kiad. 578. old.

** Uo. 421. old.

vést, vagyis haladó világnézetet. Ha a műből akár csak az egyik elem is hiányzik, ez csökkenti vagy teljesen lerombolja értékét.

„A művész — írja Dobroljubov — nem fényképlemez, amely csak az adott pillanatot tükrözi; így a művészi alkotás élettelen volna és értelme sem lenne. A művész alkotó érzületével tölti ki a megragadott pillanat hézagait, lelkében általánosítja az egyes jelenségeket, a szétszórt vonásokból egységes egészet alkot, a látszólag összefüggéstelen jelenségekben eleven kapcsolatokat és következetességet talál, az élő valóság különféle és ellentmondásos oldalait egybeolvasztja és átdolgozza világszemléletének megfelelően.”*

Dobroljubovot, a forradalmi demokratát, aki mélységesen hitt a nép erejében, győzelmében, át- meg áthatotta a művészet nagy lehetőségeibe vetett optimista hite, és előre látta, hogy az irodalom a társadalmi fejlődés mozgatóerejévé válik.

„Meg vagyunk győződve arról — írta —, hogy a nép fejlődésének bizonyos fokán az irodalom a társadalmat mozgató erők egyikévé válik; és nem mondunk le arról a reményről, hogy az irodalom egykoron majd nálunk Oroszországban is ilyen jelentőségre tesz szert. Ez mindaddig nem valósult meg, mint ahogyan nem valósult meg jóformán sehol sem az európai kontinensen, és felesleges volna ilyen ábrándokkal áztatni magunkat... De hinni akarjuk, hogy ez valaha így lesz.”**

A nagy orosz kritikus és forradalmár, a kimagasló gondolkodó, a parasztforradalom ideológusa, Csernisevskijjal együtt magas színvonalat ért el a materialista filozófia fejlesztésében. A feudális Oroszország gazdasági elmaradottsága következtében azonban filozófiai nézetei éppoly befejezetlenek voltak, mint Csernisevskij filozófiája: materialista világnézete közel jutott a dialektikus materializmushoz, tartalmazta a materialista történetfelfogás elemeit, de nem fejlődhetett a dialektikus és történelmi materializmus tanításává.

Ennek ellenére Dobroljubov, akit Marx és Engels is nagyra értékelt, s Csernisevskijjal együtt „szocialista Lessingeknek” nevezett, nagy szerepet játszott az orosz irodalom, filozófia és társadalmi gondolkodás történetében. Lenin Dobroljubovot a liberálisok reformizmusa ellen harcoló következetes demokratának tartotta, megállapította, hogy Dobroljubov „az egész művelt és gondolkodó Oroszországnak drága”, mert olyan író, „aki szenvedélyesen gyűlölte a zsarnokságot és szenvedélyesen várta a nép felkelését a belföldi törökök ellen: az önkényuralmi kormány ellen”.***

* *Dobroljubov*: Zabitije ljugyi [Elfelejtett emberek]. Lásd *Dobroljubov* Művei. 2. köt. Id. kiad. 373. old.

** *Dobroljubov*: Lityeraturnije melocsi proslovo goda [Irodalmi apróságok az elmúlt évből]. Lásd *Dobroljubov* Művei. 4. köt. Id. kiad. 89. old.

*** *Lenin*: A tüntetések kezdete. Lásd *Lenin* Művei. 5. köt. Bp. 1953. 333. old.

9. D. I. PÍSZAREV ÉS SZEREPE A MATERIALIZMUSÉRT VÍVOTT HARCBAN

Oroszországban, a XIX. század ötvenes-hatvanas éveiben a materialista világnézet népszerűsítése és védelmezése terén nagy szerepet töltöttek be Csernisevszkij harcostársai: az 1868-ban elhunyt D. I. Piszarev, továbbá M. A. Antonovics, N. V. Selgunov, M. E. Szaltikov-Scsedrin.*

Dmitrij Ivanovics Piszarev (1840–1868) szenvedélyes forradalmi publicista és kiemelkedő gondolkodó, a jobbágyrendszer megszüntetésének és a munka felszabadításának harcosa volt.

Elszegényedett nemesi családból származott. Miután 1861-ben befejezte a pétervári egyetemet, teljesen átadta magát az irodalomkritikai és publicisztikai tevékenységnek, amelyet a „Russzkoje Szlovo” című folyóiratban fejtett ki.

„Egész gondolkodásunknak és minden becsületes ember tevékenységének végső célja — írta — mégiscsak az, hogy egyszer s mindenkorra megoldja az éhező és ruhátlan emberek elkerülhetetlen kérdését; ezen a kérdésen kívül az égvilágon semmi sincs, amiről gondolkodni, töprengeni és amiért fáradozni érdemes...”**

1862-ben Piszarevet a cári kormány forradalmi propaganda miatt a Péter-Pál erődbe zárta s több mint négy évig tartotta fogságban, de ő onnan is tovább hirdette a cenzúrázott sajtóban, allegorikus formában, a társadalom forradalmi átalakításának eszméjét.

Piszarev, két évvel azután, hogy elhagyta a börtönt, vízbe fúlt.

Rövid élete során dicsőséges lapokat írt az orosz kultúra, az orosz filozófiai és társadalmi-politikai gondolat történetébe.

Piszarev harcolt a társadalom forradalmi átalakításáért, a dolgozó tömegek érdekében. Felhívással fordult a „gondolkodó emberekhez”, vagyis a haladó értelmiséghez, hogy a nép körében fejlesszék és terjesszék a tudományos ismereteket, ami véleménye szerint növelhetné a munka termelőderejét és javíthatná a nép helyzetét.

Emellett állandóan hangsúlyozta, hogy az ipar fejlődése, az ország vagyonának mennyiségi növekedése önmagában még nem oldja meg a tömegek jólétének kérdését. Példaként Franciaországra és különösen Angliára utalt, ahol az egyes tulajdonosok vagyonának gyarapodását a dolgozó tömegek egyre fokozódó nyomora kísérte.

A börtönben több elméleti cikket írt az ókori és a középkori történelem kérdéseiről, és különösen a XVII–XVIII. század történetéről. Világosan kiemelte a nagy társadalmi forradalmak időszakait, az olvasó figyelmét a történelem e tanulságos korszakaira irányította, és mindenütt igyekezett szemléltetően bemutatni a néptömegek döntő szerepét a történelemben.

* Antonovics, Selgunov és Szaltikov-Scsedrin tevékenységével, amely a XIX. század hetvenes-nyolcvanas éveiben is folytatódott, „A filozófia története” III. kötete foglalkozik.

** *Piszarev Művei*. 4. köt. Szentpétervár 1894. 109. old.

Véleménye szerint a legfontosabb feladat „megmutatni a tömegnek azt a szerepet, amely minden jog szerint őt illeti a világtörténelem színpadán, és amely neki jutott, és mindig is jutni fog, mihelyt képes lesz megfontolni, a dolgok mélyére hatolni, és idejében hallatni súlyos szavát . . .”^{*} Piszarev szerint éppen a tömeg határozza meg ítéletével a történelmi események folyását.

Piszarev, Csernisevskij nyomdokait követve, bírálta az orosz és nyugat-európai liberálisok politikai és szociológiai koncepcióit, akik „haladó” frazeológiájuk segítségével igyekeznek elkenni az osztályok érdekeinek ellentétességét, és ezáltal elvonni a tömegeket a forradalmi harctól. Mint forradalmi demokrata követelte, hogy az osztályok és pártok harcát vigyék végig a társadalom gyökeres átalakításáig.

„A pártok nézeteltérése — írta — nagyon természetes, szükséges és elsimíthatatlan, minthogy az ellentétes ítéletek igazi oka az érdekek ellentétessége. A pártok kibékítésére irányuló minden kísérlet haszontalan és értelmetlen lenne. Kibékítésük helyett azt kell óhajtánunk, hogy minden párt világosan lépjen a színre, és nyílt kártyákkal játsszon. A társadalom csak így ismerheti meg igazi barátait, s csak így viheti végső győzelemre azt a gondolkodási irányt, amely a legjobban megfelel a többség valóságos szükségleteinek.”^{**}

Piszarev mélységesen meg volt győződve arról, hogy a jövő a szocializmusé, és lelkes propagandistája volt az utópikus szocializmus eszméinek. Megdőlt a középkori teokrácia, a feudalizmus, az abszolutizmus, megdőlt egykoron a tőke zsarnoki uralma is — mondotta. Korunkban Nyugat-Európa egész történelmi jövője a munkáskérdés megoldásától függ.

„. . . Az éhező emberek problémájának megoldásához két körülményt kell figyelembe venni — írta. — Először is, ezt a problémát feltétlenül azoknak az embereknek kell megoldaniuk, akiknek személyes érdekük fűződik e probléma ésszerű megoldásához, vagyis maguknak a dolgozóknak. Másodszor, ezt a feladatot nem a személyi erények kimunkálásával, hanem a társadalmi intézmények átalakításával lehet megoldani.”^{***}

Piszarev harcos materialista és ateista volt. Azt állította, hogy az anyag és a mozgás nem semmisíthető meg, örök, és vég nélkül változtatja megjelenési formáját. „. . . A természetben nem vész el egy szemernyi anyag, egy mákszemnyi erő sem, annál az egyszerű oknál fogva, hogy nincs hová elvesznie, nincs hová kiborulnia ebből a végtelenül nagy ládából.”^{****} Piszarev véleménye szerint a természeti törvények objektív jellegűek, a korlátlan világalany szükségyszerű és örök tulajdonságaiból következnek.

Piszarev materialista módon oldotta meg a filozófia alapvető kérdését, bizonyította, hogy az anyag az érzékeléstől függetlenül létezik, hogy az érzékelésben csupán visszatükröződik az, ami a környező reális valóság-

* Piszarev Művei. 6. köt. Id. kiad. 524. old.

** Piszarev Művei. 2. köt. Id. kiad. 258. old.

*** Piszarev Művei. 5. köt. Id. kiad. 408., 409. old.

**** Piszarev Művei. 2. köt. Id. kiad. 351. old.

ban történik. Jóllehet az érzékelést tekintette a megismerés kezdetének, és elsőrendű jelentőséget tulajdonított az érzéki bizonyyságnak, művei mégis olyan megfogalmazásokat is tartalmaznak, amelyek az ésszerű gondolkodás lebecsülésére engednek következtetni. Valójában az ismeretelméletben idegen volt tőle a „földhözragadt empirizmus”. Bírálta azokat a történészeket és természettudósokat, akik beérték a tényanyag gyűjtésével és leírásával, és nem emelkedtek fel az elméleti általánosításig, nem tárták fel az okozati összefüggéseket, a törvényeket és jelenségeket. „A gondolat titánjainak” nevezte azokat a tudósokat, akik „észreveszik a jelenségek közti kapcsolatokat”, akik az egyes megfigyelések sokaságából „levonják az általános törvényeket”, „új utat törnek az emberi gondolat számára”; az ilyen tudósok „tesznek olyan felfedezéseket, amelyek fejetetejére állítják egész világszemléletünket”.^{*} Bár Piszarev a történettudományban, a világ megismerésének folyamatában nagy jelentőséget tulajdonított a gyakorlatnak, mégsem értelmezte azt teljesen tudományosan, és a leggyakrabban a gyakorlaton tapasztalatot, kísérletet stb. értett.

Rendkívül érdekes és mélyértelmű gondolatokat fogalmazott meg Piszarev a fantázia, az ábránd szerepéről az ember megismerő tevékenységében. Úgy vélte, hogy a fantázia teremtettségére okvetlenül szükség van a költészetben, a tudományban, az ember tevékenységében. Elképzelhetetlen hármiféle munka, ha az ember nem képes egész teljességében és szépségében megrajzolni azt, ami a valóságban csak körvonalaiban van meg. Az ábránd, a fantázia építőállvány, mely segíti az embert az életben. Lenin nagyra értékelte ezt az optimizmust, Piszarev tevékeny ábrándját.

Az alkotás, az emberi megismerés, mondja Piszarev, mindig az ábránd és a valóság közti egyenetlenség keletkezésének és leküzdésének folyamatában megy végbe. „Amikor az ábránd és az élet között valamiféle érintkezés van, akkor minden rendben van. Akkor vagy az élet enged az ábrándnak, vagy az ábránd tűnik el az élet ténybeli érvei előtt...”^{**}

Az ábránd azonban lehet a munka ösztönző ereje, és lehet manyilovi, passzív szemlélődés és ábrándozás. Piszarev az előbbi egy korty jó borhoz hasonlítja, amely felfrissíti a szervezetet és tevékenységre serkent; az utóbbit ópiumhoz, amely elbűvölő látomásokat idéz elő, de ugyanakkor tönkreteszi a szervezetet.

Amikor Piszarev elismerte a fantázia pozitív szerepét, látta annak másik oldalát is — azt, hogy a fantázia az idealizmushoz vezethet, és gyakran oda is vezet; a legféltelenebb idealizmus éppen általa jött létre, mondotta, hogy túlságosan szabad folyása volt a fantázia elemeinek. Józanul és finom eszközökkel figyelmenbe kell venni a fantázia minden pozitív és negatív oldalát, hogy ne tévedjünk le a helyes útról, ne térjünk el a tudománytól és a materialista-filozófiától.

Némely művében Piszarev kritikátlanul átvette egyes természet-tudósok tételeit, akik a filozófiában vulgáris materialisták voltak, és mecha-

^{*} Piszarev Művei. 2. köt. Id. kiad. 270. old.

^{**} Piszarev Művei. 4. köt. Id. kiad. 208. old.

nisztikus terminológiát alkalmazott. Rendszerint azonban a fejlődés dialektikus eszméjét igyekezett követni. Dialektikus tételeket fogalmazott meg az új és a régi harcáról, felhívta az írókat és a művészeket, hogy műveikben ezt a harcot ábrázolják. Heine szemléletének belső ellentmondásosságát elemezve Piszarev ennek gyökerét a költő által ábrázolt társadalmi korszak ellentmondásosságában látta.

Piszarev a természet és a társadalom fejlődésében az újnak a kialakulását látta, új formák keletkezését, minőségi változásokat. „Az élet — mondotta — nem más, mint mozgás, formából formába való átmenet, egymást követő és egymásból következő szakadatlan, fáradhatatlan átalakulás, pusztulás és keletkezés.”*

Különösen nagy jelentőségű volt Piszarev harca a materializmusért a természettudományban elterjedt idealizmus ellen, a haladó tudomány fejlődéséért. Piszarev a tudomány szenvedélyes terjesztője, nagy tudományos felfedezések tehetséges népszerűsítője volt.

Egyike volt az elsőeknek, akik Oroszországban ragyogóan népszerűsítették a darwinizmust. „A haladás az állat- és növényvilágban” című tanulmányában kigúnyolta azt a Darwin előtt uralkodó idealista és metafizikus felfogást, amely szerint a biológiai fajok olyan formák összességét jelentik, amelyek valamennyi ismertetőjegyük tekintetében hasonlítanak egymáshoz, és magukhoz tökéletesen hasonló szülőktől származnak.**

Piszarev megállapította azt a tényt, hogy „Darwin eszméi a természet tudomány csaknem valamennyi ágában tökéletes forradalmat idéztek elő: felfedezései révén a növénytan, az állattan, az antropológia, az őslénytan; az összehasonlító anatómia és a fiziológia, sőt a kísérleti pszichológia, is olyan közös vezérfonalat nyer, amely összeköti egymással a megfigyelések sokaságát, és a kutatókat új, gyümölcsöző felfedezések felé irányítja”.***

Piszarev Darwin elméletének népszerűsítése során hangsúlyozta a külső környezet szerepét a fajok kialakulásában, s megalapozta a szerzett tulajdonságok örökölhetőségének tételét, mint a természet fejlődési törvényét. „A földkerekségen létező szervezetek valamennyi különféle formája az életfeltételek és a természetes kiválasztás hatására jött létre.”****

Piszarev műveiben szemléltetően kifejtette a biogenetikai alaptörvény lényegét. „Minden átalakulás — írta —, amely a madárfajtáknál, az emlősöknél és más állatfajtáknál végbement attól a perctől fogva, hogy ezek az állatok eltértek a tiszta haltípustól, mindezek az átalakulások lassacskán egy halomba szorultak, és teljesen belefértek a rövid embrionális életbe. Ezeknek az átalakulásoknak sok vonása emellett természetesen elmosódott és eltorzult, ám a megfigyelő természetbúvár ennek ellenére az embrionális életet még most is úgy tekinti, mint az egész faj rövid történetét és törzsfelföldési táblázatát.”*****

* Piszarev Művei. 2. köt. Id. kiad. 349. old.

** Piszarev Művei. 3. köt. Id. kiad. 310. old.

*** Piszarev Művei. 3. köt. Id. kiad. 315—316. old

**** Uo. 383. old.

***** Uo. 483. old.

Piszarev úgy vélte, hogy az élet, amely valaha a nem-élőből keletkezett, ma sem választja el áthidalhatatlan szakadék a nem-élőtől; azt remélte, hogy a tudománynak sikerül majd kísérletileg a nem-élőt élővé változtatni.

Bár a szociológia területén Piszarev gyakran abból az idealista elgondolásból indult ki, hogy a társadalmi fejlődés alapja az ismeretek fejlődése, ugyanakkor mélyenszántó materialista tételeket is megállapított a munka, a gazdasági tényező szerepéről a történelmi fejlődésben. „Egész gazdagságunk forrása, egész civilizációnk alapja és a világtörténelem igazi mozgatója természetesen az ember fizikai munkája, az embernek a természetre gyakorolt egyenes és közvetlen hatása.”* A dolgozó tömegek szenvedésének okát nem a „túlnépesedésben” és nem a születések számának túlságos növekedésében látta, amint azt a malthusiánusok és a többi reakciók hajtogatták, hanem kora gazdasági és társadalmi rendjében. „Ezt a társadalmat — írta — radikális társadalmi átalakításokkal kell gyógyítani... Az igazi baj éppen a tömegek súlyos helyzete...”**

Piszarev úgy vélte, hogy semmiféle reform sem vezethet „jótkony változásokra”, hogy a mélyen gyökerező bajok ellen nehéz lenne a liberális „fokozatosságon” nyugvó reformok útján harcolni, és egész sor cikkben („Történelmi vázlatok”, „Az iskola és az élet”, „Heinrich Heine” stb.) következetesen és állhatatosan annak a gondolatának adott kifejezést, hogy a társadalmi viszonyok gyökeres megváltoztatása törvényszerű, és a „munkáskérdésnek”, vagyis a dolgozók helyzete kérdésének forradalom útján való radikális megoldása elkerülhetetlen.

„Akinek csak a leghalványabb fogalma is van a világtörténelemben végbemenő események értelméről — írta —, az tudja, hogy a proletár minden inséges napja, darócruhájának minden szakadása, elcsigázott testének minden fájó pontja óriási fontosságú társadalmi jelenség”, és olyan következményekkel jár, amelyeket „nem lehet sem mesében elmondani, sem tollal papírra vetni”***

Piszarev a forradalom fő erejének a dolgozó népet tekintette, s arra buzdította, hogy „ragadjon fegyvert”. „Az a nép, amely kész elviselni minden lehetséges megaláztatást és elveszíteni minden emberi jogát, csak hogy ne kelljen fegyvert ragadnia és életét kockáztatnia — az a nép a végét járja.”**** Szentül hitte, hogy eljön majd Oroszországban az az idő, amikor kibontakoznak a forradalmár Rahmetovok erői.

Az értelmiség elé, amelyet „gondolkodó proletariátusnak” nevezett, Piszarev azt a feladatot tűzte, hogy harcoljon a társadalmi átalakulásért, és hangsúlyozta, hogy az értelmiség munkája „csak abban az esetben tekinthető megengedhetőnek és hasznosnak, ha közvetve vagy közvetlenül oda-hat, hogy a sötét pincéket elárasztó ősködből új világok épüljenek”*****

* Piszarev Művei. 4. köt. Id. kiad. 577. old.

** Piszarev Művei. 5. köt. Id. kiad. 404., 405. old.

*** Piszarev Művei. 3. köt. Id. kiad. 131—132. old.

**** Piszarev: Válogatott művek két kötetben 1. köt. Moszkva 1934. 290. old.

***** Piszarev Művei. 4. köt. Id. kiad. 69. old.

A kimagasló személyiségek történelmi jelentőségének kérdését illetően bírálta a polgári szociológusokat és történészeket, akik a történelmet az úgynevezett „nagy személyiségek” képcsarnokává változtatták, és hangsúlyozta, hogy a történelmi élet fő ereje a nép. „A történelem legyen értelmes és igaz elbeszélés a tömegek életéről; az egyes személyiségek és magánjellegű események csak annyira kaphatnak benne helyet, amennyire befolyásolják a tömegek életét, vagy magyarázatul szolgálnak. Csak az ilyen történelem méltó a gondolkodó ember figyelmére . . . Eddig a tömeg mindig háttérbe volt szorítva és el volt nyomva a valóságos életben; ugyanígy háttérbe volt szorítva és el volt nyomva a történelemben is.”*

Piszarev, aki a társadalom életében nagy jelentőséget tulajdonított a művelődésnek, egyúttal világosan megértette, hogy nem az iskola alakítja át az életet, hanem ellenkezőleg, az élet hozza létre a maga számára az iskolát, és formálja azt a maga szükségleteihez és törekvéseihez.

Piszarev határozottan állást foglalt a „tisztá művészet” idealista elméletével szemben, és szót emelt a szociálisan irányzatos, tartalmas, demokratikus művészet eszméje mellett. A költő, mondotta, közvetítse a társadalmi élet érverését, gyűlölje szenvedélyesen a társadalmi igazságtalanságot, legyen bajnoka és hirdetője a haladó eszméknek, szívének vérével, minden idegszálával írjon.

Piszarev az esztétikai idealisták és reakciósök elleni harcban, a vita hevében néha durva hibákat is elkövetett. Így például elvetette az esztétika mint tudomány lehetőségét, lebecsülte a zene, a szobrászat, a festészet társadalmi jelentőségét, nem értékelte kellőképpen Puskin művészeti alkotásainak óriási jelentőségét. Csernisevskijhez és Dobroljubovhoz képest ezzel visszahúzta a materialista esztétikát.

Piszarev műveinek egyes hibái ellenére nagy és pozitív jelentőségük volt az orosz felszabadító mozgalomban, a filozófia fejlődésében.

E műveket nemcsak az orosz forradalmi ifjúság olvasta újra meg újra, hanem más oroszországi népek és szláv országok haladó emberei is. Tanulmányozták és helyeselték ezeket az írásokat az első orosz marxisták is. Lenin igen nagyra értékelte Piszarev műveit.

10. I. M. SZECSENOV ÉS „AZ AGY REFLEXEI” CÍMŰ MŰVE

Csernisevskij iskolájának egyik legkiemelkedőbb képviselője a nagy orosz tudós, *Ivan Mihajlovics Szecsenov* (1829—1905) volt, aki már a XIX. század ötvenes éveinek végén, hatvanas éveinek elején harcolt Oroszországban a materializmusért.

Szecsenov vetette meg a hazai fiziológia alapját, és alapította meg az orosz fiziológusok materialista iskoláját, amely a fiziológia, a pszichológia és az orvostudomány fejlődésében fontos szerepet játszott nemcsak Oroszországban, hanem az egész világon. Tyimirjazev és Pavlov Szecse-

* *Piszarev Művei*. 3. köt. Id. kiad. 114. old.

novot „az orosz gondolat büszkeségének”, „az orosz fiziológia atyjának” nevezte.

Szecszenov sok, spontánul materialista természetkutatóval ellentétben, tudatos híve volt a materialista filozófiának. Fáradhatatlanul hirdette, hogy a materializmus az egyetlen tudományos világnézet, amely a természettudománnyal összeegyeztethető, és védelmezte azt a filozófiai idealizmus legkülönbébb irányzatai képviselőinek szakadatlan támadásaival szemben.

A materialista ismeretelmélet természettudományos megalapozása szempontjából nagy jelentőségű volt Szecszenov felfedezése az állatok és emberek magasabbrendű idegműködésének (pszichikai tevékenységének) tükröző, reflexiós természetéről.

Szecszenov a tudományok történetében először végzett fiziológiai kísérleteket az agyon, és ezzel leküzdötte azt az addig uralkodó előítéletet, hogy az agy tevékenységének és e tevékenység termékeinek — a tudati, az érzéki és az akarati jelenségeknek — kísérleti tanulmányozása nem lehetséges. Ezek a kísérletek azért érdekelték Szecszenovot, mert közvetlenül összefüggtek a tudati és akarati jelenségekkel, amelyeket Szecszenov előtt még a világ legkiemelkedőbb fiziológusai sem mertek érinteni.

Szecszenov e kísérletek segítségével megállapította azokat a természetes okokat, azt a fiziológiai mechanizmust, amely képessé teszi az emberi akaratot arra, hogy akár kiváltson, akár elnyomjon, visszatartson kényszermozgási rohamokat (például köhögési rohamot, fájdalom által kiváltott mozgási rohamot stb.). Megállapította, hogy az állatok és az emberek agyában különleges idegmechanizmusok vannak, amelyek fékezően hatnak az önkéntelen mozgásokra. Ezeket a mechanizmusokat „fékező központoknak” nevezte. Az agy középső részeiben elhelyezkedő, Szecszenov által felfedezett fiziológiai központ a „szecszenovi központ” elnevezést nyerte. Szecszenov felfedezései megcáfolhatatlanul bebizonyították, hogy a pszichológiai tevékenység éppen úgy, mint a testi tevékenység, teljesen meghatározott, objektív törvényeknek van alárendelve, természeti materiális okok idézik elő és nem valamiféle különleges, a testtől és a környező feltételektől független „lélek” megnyilvánulása, miként az animisták, „a pszichikum elkülönítői” — ahogyan Szecszenov nevezte őket — állították. Ilyenformán véget vetettek a pszichikai és a fizikai jelenségek vallásos, idealista elkülönítésének, és megvetették az ember lelki élete tudományos, materialista felfogásának alapját. Szecszenov bebizonyította, hogy minden emberi tevékenység és cselekvés első oka nem az ember belső világában, hanem az emberen kívül, életének és tevékenységének konkrét körülményeiben gyökerezik, s hogy külső érzéki inger nélkül semmiféle gondolat sem lehetséges. Ezzel megsemmisítő csapást mért a „szabad akarat” Szecszenov idejében uralkodó, és a reakciós világnézetre mindmáig jellemző idealista elméletre.

Szecszenov volt az első, aki kísérletileg bemutatta, hogy a pszichikai tevékenységet ugyanolyan tudományos, szigorúan objektív módszerekkel lehet és kell tanulmányozni, mint amilyenekkel az állatok és az emberek testi

tevékenységét tanulmányozzák, anélkül hogy materiális, természetfeletti okokra hivatkoznának. Pavlov kijelentése szerint „a világ tudománya és az általános emberi gondolat előtt ez az érdem vitathatatlanul a mi orosz tudományunké”.*

Szecszenov 1863-ban tette közzé „Az agy reflexei” [Reflekszi golovno mozga], vagy eredeti címén „Kísérlet a pszichikai folyamatok fizioológiai megalapozására” [Popitka vvesztyi fiziologiceszkije osznovi i pszihiceszkije processzi] című munkáját.

Abból a materialista tételből indult ki, hogy „az agy a lélek szerve, vagyis olyan mechanizmus, amelyik ha bármi oknál fogva is működésbe lendül, végeredményben azoknak a külső jelenségeknek egész sorát produkálja, amelyek a pszichikai tevékenységet jellemzik . . . a mozgásoknak és a hangoknak azt a végtelen változatosságát, amelyre az ember általában képes”,** és azt a feladatot tűzte maga elé, hogy kidolgozza és megmagyarázza a pszichikai tevékenység e külső megnyilvánulásainak törvényeit. Meggyőződően kimutatta, hogy az ember tudatos és nem tudatos pszichikai életének valamennyi aktusát és jelenségét meghatározott fizioológiai mechanizmusok irányítják, s hogy eredetüket tekintve vannak olyan reflexek, amelyek azzal kezdődnek, hogy a külvilág tárgyai ingerlik az érzékszerveket, meghatározott pszichikai aktussal folytatódnak, és izommozgással végződnek.

„Mi voltaképpen a megfontolás aktusa? — írja Szecszenov. — Nem egyéb, mint az egymással kapcsolatos képzetek, fogalmak sora, amely az adott időben a tudatban foglal helyet, s amely az ezekből a pszichikai aktusokból folyó semmiféle külső cselekedetben nem jut kifejezésre. A pszichikai aktus pedig . . . nem jelenhet meg a tudatban külső érzéki ingerület nélkül. Következésképpen a gondolat is aláveti magát ennek a törvénynek. Ennélfogva a gondolkozásban is megvan a reflex kezdete, a folytatása is megvan, csak természetesen a befejezés — a mozgás — nincs meg.

*A gondolat a pszichikai reflexeknek első kétharmada.”****

Szecszenovnak a pszichikai aktusról szóló tanítása mélységesen materialista tanítás volt. A pszichikai aktus elemzése során arra a következtetésre jutott, hogy „minden pszichikai aktus, amely ezekből az aktusokból folyik, a mozgások, amelyeket rendszerint akarattalagosaknak neveznek, a szó szoros értelmében tükrözöttek”****

Szecszenov durva hazugságnak nevezte az idealistáknak azt az állítását, hogy az emberi cselekedet eredeti oka a tiszta gondolat önmagában. „Minden cselekedet eredeti elsődleges okát — jegyezte meg Szecszenov — mindenkor külső, érzéki inger idézi elő . . .”*****

* Pavlov: Válogatott művek. Bp. 1951. 13. old.

** Szecszenov: Az agy reflexei. Bp. 1954. 29. old.

*** Uo. 112. old.

**** Uo. 105. old.

***** Uo. 114. old.

Szecszenov nyomatékosan hangsúlyozta, hogy az ember pszichikai tevékenységének tartalmát, szellemi láthatárát, kulturális fejlettségének színvonalát nem egyéni vagy faji sajátosságai határozzák meg, hanem elsősorban életkörülményei és tevékenysége, nevelése. Bebizonyította annak az embergyűlölő faji elméletnek tudományos tarthatatlanságát, amely azt hirdeti, hogy az emberek természetétől fogva „alacsonyabbrendű” és „magasabbrendű” fajokra oszlanak.

Azzal, hogy megalkotta az agyreflexekről szóló tanítását, és a reflex fogalmát kiterjesztette az idegrendszer legfejlettebb részének tevékenységére, megvetette alapját a materialista tükröződési elmélet mai természettudományos magyarázatának. Következő műveiben is kitartott a materialista ismeretelmélet mellett, jóllehet terminológiailag néha összekeverte a „kép”, „jelkép” stb. fogalmakat.

„Az agy reflexei” tartalmát, eszmei irányzatát és megjelenési idejét tekintve egyenes, közvetlen folytatása és továbbfejlesztése volt azoknak az alapvető filozófiai nézeteknek, amelyeket Csernisevskij „Antropológiai elv a filozófiában” című művében kifejtett.

Szecszenov, aki személyi kapcsolatban állt Csernisevskijjal és környezetével, „Az agy reflexei”-t a „Szovremennyik”-ben akarta közzétenni, a cenzúra azonban ezt nem engedélyezte.

Szecszenov „Az agy reflexei” című munkája óriási benyomást keltett Oroszországban és külföldön egyaránt; a haladó tudósoknál egyértelmű helyeslésre talált, a különféle színezetű reakciósokból féktelen dühöt váltott ki. I. P. Pavlov azt írta, hogy Szecszenovnak az agyreflexekkel kapcsolatos tanítása az orosz tudományos gondolat zseniális szárnyalását jelenti. A reflex fogalmának kiterjesztése a felsőbb idegrendszer tevékenységére, az okság nagy elvének hirdetését és megvalósulását jelenti az élő természet legmagasabbrendű megnyilvánulásában.

Szecszenov materialista nézeteit továbbfejlesztette több, „Az agy reflexei” után megjelent művében is.*

* * *

Oroszországban a XIX. század második negyedét és közepét a haladó filozófiai gondolat nagyarányú fejlődése, a materializmusnak az idealizmus és a vallás elleni éles harca jellemezte.

A vallásos-misztikus és idealista filozófiai tanítások, a „hivatalos népiesség”, a szlavofilek és a liberálisok reakciós szociológiai eszméi, amelyeket az uralkodó osztályok a XIX. század harmincas-ötvenes éveiben terjesztettek, Oroszország és a Nyugat forradalmi mozgalmai és materialista eszméi ellen irányultak.

Az oroszországi felszabadító mozgalom és a haladó tudomány törtenelmi szükségletei, a cárizmus és a jobbagyrendszer elleni forradalmi harc erősödése — mindez előfeltétele volt a materialista filozófia tovább-

* Szecszenov e műveinek filozófiai jelentőségével „A filozófia történeté”-nek III. kötete foglalkozik.

fejlesztésének, szükségessé tette a felszabadító mozgalom harcosainak, a tudósoknak és a művészeknek haladó világnézettel való felfegyverzését.

Belinszkijnek, Herzennek, Ogarjovnak és a társadalmi mozgalom, a tudomány és a művészet többi hozzájuk hasonló gondolkodóinak filozófiai nézetei már a XIX. század harmincas éveiben folytatását és továbbfejlesztését jelentették a XVIII. században és a XIX. század elején kialakult orosz (Lomonoszov és a felvilágosítók, Ragyiscsev és a dekabristák), és nyugat-európai (a XVIII. század francia felvilágosítói és materialistái, a német klasszikus filozófia dialektikája, Feuerbach materializmusa, az utópikus szocializmus stb.) haladó filozófiai hagyományoknak. A marxizmus létrejöttét megelőző korszakban az orosz filozófiai gondolat legnagyobb eredménye az orosz forradalmi demokrácia materialista filozófiája volt, amely a XIX. század negyvenes éveinek elején alakult ki, és a materialista világnézet történetének újabb állomását jelentette.

Az orosz materialista filozófia klasszikusai — Belinszkij, Herzen, Csernisevszkij, Dobroljubov és harcostársaik — a materializmus és a dialektika legjobb hagyományait folytatva, tovább jutottak elődeiknél, új következtetésekkel és tételekkel gazdagították a filozófiát, komoly eszmei hatással voltak a kelet-európai népek és más országok haladó gondolkodóira.

Az orosz materializmus XIX. századbeli klasszikusai paraszti forradalmi demokraták voltak, és társadalompolitikai, filozófiai és esztétikai tanításait a cárizmus és a jobbagyrendszer elleni forradalmi mozgalom szolgálatába állították. A paraszti forradalmi demokrácia álláspontjáról vívtak ideológiai harcot a reakciós monarchista és vallásos-misztikus ideológia ellen, szembeszálltak a nemesi és polgári liberalizmussal, bírálták az idealista filozófiai és szociológiai nézeteket.

Az orosz forradalmi demokraták harcos materializmusa, amely elméletileg megalapozta a feudalizmusellenes felszabadító mozgalmat, a haladó természettudományt és a realista művészetet, sok tekintetben felülmulta az előző polgári filozófiát. Engels az orosz forradalmi gondolkodókról és harcosokról szólva a következőket mondta: „Ha egyes iskolák inkább forradalmi hevűkkel, mint tudományos kutatásaikkal tűntek ki, s ha voltak és itt-ott még ma is vannak sötétben tapogatódzások, másrésről volt kritikai szellem és odaadó kutatás a tiszta elmélet terén is, méltó ahhoz a néphez, amely Dobroljubovot és Csernisevszkijt adta a világnak. Nem csupán az aktív forradalmi szocialistákról beszélek, hanem az orosz irodalom történeti és kritikai iskolájáról is, amely hasonlíthatatlanul magasabbrendű mindannál, amit a hivatalos történettudomány Németországban és Franciaországban alkotott.”*

Az orosz materialista filozófia XIX. századbeli klasszikusai elődeikhez képest új szintre emelték a múlt idealista tanításai ellen vívott harcot. E kor orosz materialistáinak nagy érdeme volt, hogy önállóan, mély és

* Engels levele Papritzhoz. 1884. június 26. Lásd *Marx—Engels: Művészetről, irodalomról*. Bp. 1950. 194—195. old.

meggyőző bírálatát adták Hegel idealista rendszerének és az abból adódó reakciós társadalompolitikai nézeteknek. Bírálták az idealizmus számos korukbeli válfaját is, nevezetesen a német idealista filozófia epigonjainak munkásságát, valamint a pozitivizmust, az „illuzionizmust”, a „hivatalos népiesség” és a szlavofilek ideológusainak misztikus elméleteit. Erélyesen szembeszálltak az esztétika és természettudomány terén jelentkező idealizmussal. Műveikben az idealista világnézetnek nemcsak tudományellenes jellegét mutatták ki, hanem kezdték feltárni az idealizmus osztályjellegét és reakciós politikai szerepét; nem tudták azonban még tudományosan megmagyarázni a vallás és az idealizmus társadalmi és ismeretelméleti gyökereit, mert a társadalom történetének felfogásában nem szabadultak meg véglegesen az idealizmustól.

A XIX. század közepének orosz materialistái, különösen Csernisevskij, Piszarev és Szecsenov helyesen oldották meg a filozófia alapvető kérdését, hebizonyították, hogy az emberi tudat és akarát a külső környezet hatásától függ, feltárták a pszichikai folyamatok és fiziológiai alapjuk szerves kapcsolatát, de még nem tudták teljesen tudományosan megmagyarázni a társadalmi tudatnak a társadalmi léttől, a társadalom anyagi létfeltételeitől való függését, bár erre vonatkozóan több helyes, materialista tételt kidolgoztak.

Belinszkij, Herzen, Csernisevskij, Dobroljubov és társaik a materialista ismeretelmélet terén jelentős lépést tettek előre a régi, metafizikus materializmushoz képest; az agnoszticizmus elleni harc során megállapították, hogy a tudomány számos bizonyítékot sorakoztatott fel a természeti jelenségek megismerhetőségére, hogy az ember állandóan előbbre jut a világ megismerésében, a megismerés fejlődő folyamat és nincsenek határai.

Miután megszabadultak a XVII–XVIII. század régi materializmusának metafizikus és szemlélődő korlátozottságától, nagy figyelmet szenteltek a gondolkodás gyakorlati oldalának, hangsúlyozták a szubjektum aktív szerepét a megismerés folyamatában, a gyakorlat jelentőségét ebben a folyamatban (különösen Csernisevskij). A feudális Oroszország gazdasági elmaradottsága következtében azonban még nem volt tudományos elképzelésük arról, hogy milyen döntő jelentőségű szerepe van az emberek termelőmunkájának és forradalmi társadalmi tevékenységének a világ megismerésében.

A negyvenes és hatvanas évek orosz materialistái a XIX. század spontánul dialektikus jellegű természettudományos felfedezéseire támaszkodva igyekeztek feltárni a természeti jelenségek dialektikus törvényszerűségeit, és ebben az irányban jelentős eredményeket értek el. Túljutottak tehát a régi, a mechanisztikus természettudományra támaszkodó metafizikus materializmus keretein, és igyekeztek filozófiailag értelmezni az új természettudományos felfedezéseket, még ha nem is tudták ezeket dialektikus materialista módon általánosítani.

A materialista filozófia, különösen Herzen, Csernisevskij, Piszarev eszméinek jótékony hatását a haladó orosz természettudósok is érezték.

Lobacsevszkij, Rulje, Szecsenov és más tudósok természettudományos feltalálásai és filozófiai általánosításai megszilárdították a materializmus helyzetét, elősegítették harcát az idealizmus és a vallás ellen, feltárták a természeti jelenségek dialektikus jellegét.

Az oroszországi haladó természettudósok felfedezései és filozófiai nézetei nagy jelentőségűek voltak nemcsak az orosz tudomány, hanem az egész világ tudománya számára, mert a nyugat-európai tudósok felfedezéseivel együtt megvetették a mai természettudomány alapját, eszmeileg előkészítették a talajt egy teljes egészében tudományos, dialektikus természetfelfogás kidolgozásához.

Hegel dialektikájából kiindulva, amelyet „a forradalom algebrájának” tekintettek és igyekeztek materialista módon értelmezni, az orosz forradalmi demokraták kimutatták, hogy a mozgás, a fejlődés, a természetben és a társadalomban a régi formák tagadása az új formák által, véget nem érő folyamat, kimutatták a természet és a társadalom egyik állapotból a másik állapotba való gyökeres átalakulásának heves, forradalmi jellegét. A negyvenes-hatvanas évek orosz forradalmi gondolkodói felhívták a figyelmet a természeti és a társadalmi jelenségekben rejlő ellentmondásokra, az ellentmondások összeütközéseire és harcára, rámutattak a különféle jelenségek közti kapcsolatokra, hangoztatták, hogy az igazság konkrét stb. Ezáltal jobban megközelítették a dialektikus materializmust, mint a marxizmus előtti korszak materialistái közül bárki. De mégsem tudták kidolgozni a dialektika tudományát, nem tudták következetes tudományos világszemléletté olvasztani a dialektikus módszert és a materialista elméletet; történelemfelfogásuk magán viselte a mindvégig határozatlan idealizmus bélyegét, és az antropologizmus elemeit tartalmazta.

Az orosz forradalmi demokraták szociológiai szemléletében megtalálhatók a materialista történelemfelfogás csirái. A forradalmi demokraták megértették, hogy a történelem mozgatóerejét a néptömegek alkotják. Műveiket, különösen Csernisevszkij műveit az osztályharc szelleme hatotta át. Sok példa akad arra, hogy milyen nagyra értékelték az anyagi tényezők szerepét a társadalom életében. De nem dolgoztak ki és még nem is dolgozhattak ki következetesen tudományos tanítást a társadalomra vonatkozóan, mert a marxizmus előtti időszak valamennyi szociológusához hasonlóan, nem tárták fel a társadalom fejlődésében az anyagi termelési mód döntő szerepét.

Belinszkij, Herzen, Csernisevszkij, Dobroljubov és Piszarev a paraszti forradalmi demokrácia álláspontjáról ragyogóan bíralták a kapitalizmust, a polgári liberalizmust és a tőkés kizsákmányolást magasztaló és örökéletűnek feltüntető konzervatív burzsoá tanításokat. A XVIII. század felvilágosítóitól eltérően, látták a születő kapitalista rendet jellemző kibékíthetetlen ellentmondásokat. Azt bizonyították, hogy igazi szabadságról csak akkor lehet szó, ha a nép birtokolja az anyagi jólét és a szellemi fejlődés eszközeit. De bár melegen együttériztek az elnyomott dolgozó tömegekkel, nem értették meg s a feudális Oroszország történelmi körülményei közepette nem is érthették meg a proletariátusnak mint a kapi-

talizmus sírásójának és a szocializmus megteremtőjének világtörténelmi szerepét.

Belinszkij, Csernisevszkij, Dobroljubov és híveik a forradalmi demokratizmus és a materialista ismeretelmélet alapján nyugvó jól felépített esztétikai tanítást dolgoztak ki az irodalom és a művészet terén, elméletileg kidolgozták a művészet realizmusának, eszmeiségének és népi-ségének elveit.

Mindez arról tanúskodik, hogy a filozófiai gondolat fejlődését, amely a haladó orosz filozófiai irányzatok és az ezeket kedvezően befolyásoló haladó nyugat-európai filozófiai áramlatok közötti eszmei kapcsolat kialakulása során ment végbe, a negyvenes évek elején a materialista filozófia egy új formájának keletkezése és fejlődése tetőzte be. A materializmusnak ez az új formája, amely végső soron a feudalizmus és a monarchia ellen forradalmi harcra készülő parasztság érdekeinek, hangulatának és vágyainak filozófiai kifejezése volt, a dialektikára támaszkodott, a spontánul dialektikus jellegű, új természettudományos felfedezésekből indult ki, és állást foglalt amellett, hogy az elméleti gondolkodásnak tevékeny szerepet kell játszania a világ megismerésében és a világ átalakításáért vívott harcban. Mindez lényegesen megkülönböztette a XVII—XVIII. század filozófusainak szemlélődő és metafizikus materializmusától, akik közül sokan az akkor haladó nyugat-európai burzsoázia ideológusai voltak. De a materialista filozófiának még azok a legkiválóbb oroszországi képviselői is, akik a negyvenes évek elején, tehát a marxizmus létrejötte előtt alakították ki, és az ötvenes-hatvanas években, tehát a marxizmussal egyidejűleg bontakoztatták ki filozófiai elméleteiket — még azok sem emelkedtek fel a dialektikus és történelmi materializmus magaslatára, mert a félf feudális Oroszországban éltek, ahol még nem alakult ki teljesen a proletariátus és a tömeges forradalmi munkásmozgalom.

Belinszkij, Herzen, Csernisevszkij, Dobroljubov és társaik, a jobbágyrendszer és a cárizmus ellen vívott harcukban, a liberalizmus elleni bírálatukban, az idealizmus és az agnoszticizmus elleni fellépéseikben, az irodalmat a forradalom szolgálatába állító irodalmi tevékenységükben, a helyes forradalmi elmélet fáradhatatlan keresésében az oroszországi szociáldemokrácia előfutárai, az oroszországi marxizmus előfutárai voltak.

A forradalmi-demokrata ideológia, a materialista filozófia és esztétika Oroszország haladó embereit és mindenekelőtt az elnyomott parasztsággal együttérző demokratikus raznocsinyec értelmiséget hősies harcra lelkesítette az önkényuralom és a jobbágyrendszer ellen. A XIX. század negyvenes-hatvanas éveinek Oroszországában azonban a forradalmi-demokrata ideológia és még inkább a materialista filozófia csak a forradalmárok szűk körének lett sajátjává, s még nem hatolhatott be a tömegek tudatába.

Lenin a hatvanas évek orosz forradalmi demokratáiról azt mondotta: „Kitágult a harcosok köre, szorosabb lett kapcsolatuk a néppel.” „A közelgő vihar fiatal kormányosai” — mondta róluk Herzen. De ez még nem volt maga a vihar.

A vihar — maguknak a tömegeknek a mozgalma. „A proletariátus, az egyetlen következetesen forradalmi osztály, élére állt a tömegeknek, és elsőnek vezette nyílt forradalmi harcba a parasztok millióit.”*

Oroszország dolgozó tömegeinek ez a mozgalma, amelynek élén a forradalmi proletariátus állt, a marxizmus, a tudományos szocializmus zászlaja alatt indult fejlődésnek, amely Oroszországban a hetvenes-nyolcvanas években kezdett elterjedni.

* *Lenin*: Herzen emlékére. Lásd *Lenin* Művei. 18. köt. Id. kiad. 15. old.

A SZOVJETUNIO TERÜLETÉN LAKÓ NÉPEK HALADÓ FILOZÓFIAI ÉS SZOCIOLÓGIAI GONDOLKODÁSÁNAK FEJLŐDÉSE A FEUDÁLIS REND BOMLÁSA ÉS A KAPITALIZMUSRA VALÓ ÁTTÉRÉS IDŐSZAKÁBAN

(A XIX. század első fele és közepe)

A XIX. század első felében és a század derekán nemcsak az orosz nép, hanem Oroszország más népei is jelentős eredményeket értek el a haladó kultúra és társadalmi gondolkodás fejlődése terén.

A cári Oroszország soknemzetiségű állam volt, amelyben az orosz nemzet uralkodó osztályai — a földbirtokosok és a tőkések — elnyomták a számos nem orosz nemzetiség néptömegeit.

A soknemzetiségű orosz államban élő népek az orosz néppel együtt nyögték a földbirtokosok és a tőkések társadalmi és politikai elnyomását, s ezenkívül rájuk nehezedett még a cárizmusnak és Oroszország kizsákmányoló osztályainak nemzeti-gyarmatosító elnyomása is.

A cári önkényuralom nagyhatalmi nemzetiségi elnyomó politikát folytatott, hóhéra és kinzója volt az elnyomott népeknek, elfojtotta és üldözte nemzeti kultúrájukat.

A cárizmus — Oroszország valamennyi népének, köztük az orosz népnek is ádáz ellensége — minden úton-módon szította a nemzetek közti viszályt, az orosz lakosság körében a nem orosz népek ellen uszító sovíniszta szellemet terjesztett.

A hivatalos, cári, földesúri és kapitalista Oroszországon kívül azonban volt egy másik Oroszország is, a munkások és parasztok Oroszországa, egy forradalmi Oroszország, a haladó kultúra Oroszországa.

Az a körülmény, hogy Oroszország soknemzetiségű állam volt és nem orosz népek is lakták, objektíve haladó történelmi jelenség volt, és végső soron elősegítette e népek gazdasági és kulturális fejlődését.

A különböző népek egy államba való tömörülésének eredményeképpen megeremtődött a lehetőség arra, hogy a cárizmus által elnyomott oroszországi népek felszabadító harca egybeforrjon az orosz munkásoknak az önkényuralom, a földbirtokosok és a tőkések ellen irányuló forradalmi mozgalmával, lehetővé vált, hogy a nem orosz népek is gyümölcsöztessék az orosz kultúra vívmányait.

A XIX. század első felében Oroszország népei között gazdasági és kulturális fejlettség tekintetében óriási különbség volt.

Ukrajnában, Belorussziában, a Balti-tenger mellékén, Grúziában és Örményországban ebben az időben ment végbe a feudális hűbéri rendszer bomlásának és a tőkés viszonyok kialakulásának folyamata. Közép-Ázsia

és Azerbajdzsán jelentős részében, Kazahsztánban, Kirgíziában és a cári Oroszország sok más gazdaságilag elmaradott „határvidékén” még mindig túlsúlyban voltak a feudális, sőt gyakran a patriarchális nemzeti viszonyok.

A gazdasági fejlettség színvonalában jelentkező különbségeknek megfelelően sajátos módon és különböző történelmi időpontokban ment végbe az oroszországi népek nemzetté alakulásának és nemzeti kultúrájuk fejlődésének folyamata. Ám az egyes népek gazdasági, politikai és kulturális fejlődésének minden sajátságai mellett, kultúrájuk és társadalmi eszméik fejlődésének voltak közös történelmi előfeltételei is. A XIX. század első felében Oroszország valamennyi népének haladó társadalmi eszméi, többek között filozófiai eszméi is, mindenekelőtt annak a harcnak a talaján fejlődtek, amelyet a nemzetiségek dolgozó osztályai a mérhetetlenül kegyetlen és reakciós cárizmus politikai és szellemi elnyomása ellen, a földesurak és a kialakulóban levő nagyburzsoázia társadalmi elnyomása ellen vívtak. A haladó társadalmi gondolat az uralkodó reakciós, misztikus-vallásos ideológia, a liberális monarchista nézetek elleni harcban alakult ki és fejlődött. Ezek voltak a XIX. század első felében és közepén az oroszországi népek haladó társadalmi eszméi fejlődésének fő történelmi előfeltételei.

Míg a cárizmus és az orosz nemzet uralkodó osztályai — a földbirtokosok és a tőkések — nagyhatalmi, sovinszta politikájukkal elnyomták a nem orosz népeket, eltorvasztották kultúrájukat, addig az orosz nemzet kizsákmányolt osztályai — a munkások és a parasztok, valamint az orosz értelmiség haladó képviselői — támogatták az elnyomott nemzetek és nemzetiségek dolgozó osztályainak a cárizmus és a kizsákmányolók ellen vívott felszabadító harcát. A cári Oroszországban élő elnyomott népek kulturális életének haladó képviselői a haladó orosz társadalmi személyiségeket és írókat — Ragyiscsevet és a dekabristákat, Puskin és Lermontovot, Belinszkijt és Herzent, Csernisevszkijt és Dobroljubovot, Nyekraszovot és Szaltikov-Scsedrint — tekintették tanítóiknak és szellemi vezetőiknek.

A XIX. század elején Ragyiscsev követői, a dekabristák, Puskin, az oroszországi elnyomott népek szabadságának és egyenjogúságának szószólói voltak. A XIX. század derekán az orosz forradalmi mozgalom harcosai síkraszálltak minden társadalmi és nemzeti elnyomás megszüntetése érdekében, terjesztették a dolgozó tömegek körében a demokrácia eszméit, megismertették őket az orosz demokratikus kultúra vívmányaival. A cárizmus által elnyomott népek nemzeti felszabadító harca mindinkább összeforrott az orosz nemzet dolgozó tömegeinek forradalmi mozgalmával. Mindez megteremtette az előfeltételeket ahhoz, hogy a haladó orosz kultúra széles körben és gyümölcsözően hasson a nem orosz népek kultúrájára.

Az orosz forradalmi-demokratikus ideológia és a materialista filozófia azokkal a haladó hagyományokkal együtt, amelyek minden népben élnek, fontos eszmei forrásként szolgált a forradalmi gondolkodók és a kultúra hordozói számára Ukrajnában, Belorussziában, a Kaukázuson túl,

a Balti-tenger mellékén, Közép-Ázsiában stb. Ez a körülmény is fontos előfeltétele volt a haladó társadalmi eszmék fejlődésének a nem orosz népeknél.

Oroszország nem orosz népeinek haladó gondolkodói ugyanakkor az orosz forradalmi gondolkodókhoz hasonlóan, nem zárkóztak szűk nemzeti keretek közé, hanem figyelemmel kísérték a nyugat-európai népek történelmi tapasztalatait és elméleti gondolatait, és a külföldi országok haladó társadalmi-politikai és filozófiai eszméinek (a XVIII. század Franciaországa forradalmi demokratizmusának, az utópikus szocializmusnak, a XVII–XVIII. századi materialisták és Feuerbach tanításának, Hegel dialektikájának stb.) hatása alá kerültek.

A történelmi tények mutatják, hogy a soknemzetiségű cári Oroszországban uralkodó nemzeti elnyomás ellenére a különféle népek haladó kultúrájának legkiválóbb képviselői közti szoros együttműködés, az eszmei közösség és a szellemi értékek kölcsönös cseréje elősegítette a társadalmi gondolat, többek között a filozófia fejlődését. Az orosz földbirtokosok és tőkések nagyhatalmi sovinizmusát, valamint az elnyomott nemzetek kizsákmányoló osztályainak ébredező burzsoá nacionalizmusát az orosz nép és a nem orosz népek forradalmi mozgalmának és haladó kultúrájának képviselői visszautasították. A különböző népek haladó kultúrája képviselőinek eszmei együttműködése, a sovinizmus és a nacionalizmus elleni harcuk ugyancsak egyik fontos eszmei és politikai előfeltétele volt a haladó társadalmi gondolat fejlődésének.

A XIX. század első felében és a század közepén a különböző oroszországi népek és az orosz nép haladó filozófiai eszméinek megvoltak a maguk történelmi sajátosságai. Ebben az időben a kizsákmányoló osztályok idealista nézetei jelentették egyúttal az uralkodó világnézetet, és ezek a nézetek a legszorosabb és a legközvetlenebb kapcsolatban voltak a vallásos ideológia legkülönbözőbb formáival (a pravoszláv, a katolikus, a lutheránus, a muzulmán stb. ideológiával). A cárizmus mindenütt a legreakciósabb idealista filozófiai gondolatokat terjesztette, üldözte a materializmust a filozófiában és a természettudományban, a haladó eszméket a szociológia és esztétika terén; e tekintetben is szövetségesekre talált az elnyomott nemzetiségek feudális uraiban és nagyburzsoáziájában. A cárizmus, az egyház és a kizsákmányoló osztályok által támogatott idealista filozófusok azon igyekeztek, hogy a cári Oroszország haladó embereit eltérítsék a forradalmi harctól és a tudományos világnézettől. Ezt a célt szolgálták a misztikus és skolasztikus tanítások, amelyek az ismeretelméleti, filozófiai-etikai problémákat a társadalmi fejlődés szükségleteitől, a haladó tudománytól és művészettől elszakadt, a népi érdekektől idegen idealizmus nézőpontjából vizsgálták.

Oroszország népeinek haladó gondolkodói a vallás és az idealizmus skolasztikus elméletei ellen harcolva, főként olyan filozófiai problémákra összpontosították figyelmüket, amelyek szorosan az élethez kapcsolódtak és az élet átalakításának céljait szolgálták, vagyis a szociológia, esztétika és etika kérdéseire, a természettudomány filozófiai problémáira.

Oroszország népei haladó filozófiai gondolkodásának — amely gyakran egybefonódott a társadalmi és politikai gondolattal, a tudománnyal és a művészettel — az kölcsönzött erőt és jelentőséget, hogy képviselői mélyrehatóan vizsgálták és a gyakorlattal való összefüggésében oldották meg a társadalmi élet, a tudomány és a művészet filozófiai problémáit, hogy óriási hatással voltak a népek felszabadító mozgalmára és kultúrájára, és eszmeileg előkészítették a cári Oroszországban a népi demokratikus forradalmat.

1. UKRAJNA

A XVIII. század végén és a XIX. század elején Oroszországhoz hasonlóan Ukrajnában is erősödött a feudális-hűbéri viszonyok bomlási folyamata, a gazdasági életben egyre jelentősebbé vált az új tőkés alakulat, folytatódott az ukránok nemzetté formálódásának és az alapvető osztályok kialakulásának folyamata.

Az áru- és pénzviszonyok, amelyek Ukrajna gazdasági életének minden ágába behatoltak, aláásták a robotgazdaság rendszerét. Az ország társadalmi életének ezek az új jelenségei, gazdasági kapcsolatainak erősödése elősegítette a más népekkel való érintkezést, elősegítette az orosz és a nyugat-európai tudomány, többek között a filozófia vívmányainak elterjedését Ukrajnában. A termelőerők fejlődése lökést adott a természet-tudomány, különösen a matematika, a fizika és a biológia fejlődésének. A XIX. század elején a harkovi egyetem, rövidebb később pedig a kijevi egyetem vált a tudományos gondolat központjává, ahol a haladó tudósok műveikkel előrelendítették a tudományt és tovább fejlesztették a természet-tudomány materialista hagyományait. Ukrajnában a XIX. század első negyedében a haladó társadalmi gondolat fejlődésére nagy hatással voltak a dekabristák, különösen a Déli Társaság tagjai — Pesztyel, Barjatyinszkij, a Boriszov-fivérek, és az Ukrajnában állomásozó katonai alakulatok körében létrejött mozgalom más részvevői.

Ukrajnában a XIX. század második negyedében a tőkés viszonyok fejlődése megingatta a jobbágyrendszer alapjait, s fokozódott a tömegek kizsákmányolása és elnyomása. Súlyosbodott a parasztság gazdasági helyzete, az ukrán népre a cárizmus kegyetlen nemzeti elnyomása nehezedett. Ukrajnában egyre gyakrabban robbantak ki nyílt felkelések a jobbágyrendszer és a cárizmus ellen, a szabadságért és a földért. 1826—1854 között az orosz birodalomban 674 paraszti megmozdulást jegyeztek fel. Ebből 120 Ukrajnára jut.

Mindez együttvéve előmozdította Ukrajnában a cárizmus és a jobbágyrendszer megdöntésére irányuló felszabadító mozgalom fejlődését. Ennek a mozgalomnak lelkesítője és ideológusa a XIX. század negyvenes éveitől kezdve a forradalmi demokrácia volt, amely Ukrajnában új szakaszt nyitott a filozófiai és a társadalmi, valamint politikai eszmék fejlődésében.

Az ukrán forradalmi demokrácia legkiemelkedőbb képviselője *Tarasz Grigorjevics Sevcsenko* (1814—1861), a lángeszű költő és gondolkodó volt,

aki „az elnyomók elleni mélységes gyűlölettől átítatott műveivel” óriási szerepet játszott az ukrán nép nemzeti és társadalmi öntudatának fejlődésében.*

Tarasz Sevcsenko Kijev kormányzósági jobbágyparaszti családban született. Tíz éves korától kezdve végigélte a cselédsors minden gyötrelmét.

Sevcsenko tevékenysége a feudális jobbágysrendszer válságának időszakában bontakozott ki, amikor a parasztság Oroszországban is, Ukrajnában is nyílt harcot indított a földbirtokosok és a cárizmus ellen. Az orosz forradalmi demokratákhoz hasonlóan, Ukrajnában Sevcsenko az érlelődő parasztforradalom eszmei vezérévé vált, akinek világnézetében a jobbágyparasztság érdekei és vágyai jutottak kifejezésre. Kérlelhetetlenül harcolt a hűbéri reakció, a liberalizmus és a nacionalizmus ellen. Irodalmi műveiben harcra szólított a cárizmus és a jobbágysrendszer ellen, s az ukrán nép felszabadulásának útját az oroszországi néptömegekkel való egyesülésben látta.

Sevcsenko 1846-ban tevékenyen részt vett egy titkos politikai szervezetben — a Cirill és Metód Társaságban. Ő volt a társaság forradalmi-demokratikus szárnyának vezetője, és harcolt a liberális földesúri burzsoá nacionalista irányzat ellen, amelynek fő képviselője N. Kosztomarov és P. Kulis volt.

1847-ben a költőt forradalmi tevékenysége miatt letartóztatták, besorozták, és a távoli orenburgi büntető hadtesthez száműzték, eltiltották az írástól és a rajzolástól. Ukrajna és egész Oroszország haladó közvéleménye a legnagyobb felháborodással fogadta ezt az ítéletet.

A tízévi száműzetés nem törte meg a forradalmár költő harci szellemét. Pétervárra való visszatérése után tevékenyen folytatta irodalmi, társadalmi és politikai munkásságát. A cárizmustól elszenvedett üldöztetés azonban aláasta egészségét, és 47 éves korában meghalt.

Tarasz Sevcsenko átvette és továbbfejlesztette az ukrán kultúra haladó hagyományait. Ugyanakkor látta elődei — G. Szkovoroda, I. Kotljarevszkij és mások — világnézetének korlátozottságát is, akik nem jutottak el annak felismeréséig, hogy a hűbéri rendszer ellen forradalmi harcra van szükség.

Az ukrán gondolkodó ismerte az ókori szerzők filozófiai műveit és a XVII—XIX. század nyugat-európai filozófusainak írásait, nagy jelentőséget tulajdonított a XVIII. századi francia materialisták tanításának, és szemben állt az idealizmussal.

Sevcsenko a nemesi forradalmár dekabristák hagyományainak örököse volt, akiket „a szent szabadság hőseinek”, „az első vértanú-apostoloknak” nevezett, és továbbfejlesztette Puskin, Lermontov, Gogol és más orosz realista írók szabadságeszméit. Már száműzetése előtt összeköttetésben állott a petrasevisták forradalmi szárnyával (többek között Mombellivel),

* Tézisek az Oroszországgal egyesített Ukrajna 300 évéről (1654—1954). Moszkva 1954. 13. old.

melynek tagjai a forradalmi felkelésre vonatkozó terveikben Sevcsenko ukrainai forradalmi tevékenységére igyekeztek támaszkodni.

Sevcsenko világnézetének kialakulására és fejlődésére nagy hatással voltak az orosz forradalmi demokraták — Herzen, Belinszkij, Csernisevskij —, akik tiltakoztak a nemzeteket elnyomó és az oroszországi népet egymás ellen uszító cári politika ellen, elismerték az ukrán nép jogát a szabad nemzeti fejlődésre, és arra buzdítottak, hogy az orosz és az ukrán dolgozók harcoljanak együtt a cárizmus ellen. Sevcsenko filozófiai, társadalmi és politikai nézeteinek emellett sajátos vonásai is vannak, amelyekben az ukrán nép kulturális hagyományai tükröződnek.

Sevcsenko világnézetének középpontjában a társadalmi problémák állnak. Elítéli a cárokat, „emberevőknek”, „az igazság üldözőinek” nevezi őket. „Cárok” című költeményében szenvedélyesen kiált fel:

*Hóhérok büntessék a cárokat,
A népnyzóknak legyen vége.**

Sevcsenko leleplezi a cári hatalom népellenes jellegét, eloszlatja a „jó” cárokról szóló legendát, szembeszáll a nép körében elterjedt cárista illúziókkal.

Sevcsenko műveit az osztályharc szelleme hatotta át. Megértette, hogy a parasztságnak fegyverrel kell harcolnia a földesurak, köztük „saját” ukrán földesuraik ellen, a súlyos hűbéri elnyomás ellen (lásd „A hajdamák sereg”, „A hideg vízpart”, „A szökött fegyenc” stb.). Az orosz forradalmi demokratákkal együtt leleplezte a reformokban reménykedő liberálisokat, s felkelésre szólította a parasztságot. Már a negyvenes években „Végrendelkezés” című költeményében felhívta a parasztságot, hogy „ragadjon fejszét”. 1858-ban pedig, amikor a parasztreformot készítették elő, ezt írta:

*... Ne várj te jót,
Ne várj szabadságot, mert alszik az,
Elszenderült: Miklós, a cár
Altatta el szegényt. Hogy ébredessen,
Fenjlél előbb, de gyorsan, villogó kaszát,
És fejsze, balta vágjon élesebben,
Csak akkor nyisd kiáltó szóra szád —
Meglátod, arra majd felébred menten.***

Sevcsenko a társadalmi életet gyakran idealista nézőpontból világitotta meg, de megtaláljuk nála a materialista történelemfelfogás elemeit is. A társadalom életében különösen nagy jelentőséget tulajdonított a tömegeknek, a dolgozóknak, a kizsákmányolóknak ellen vívott harcuknak.

* Sevcsenko: Kobzos. Bp. 1953. 205. old.

** Sevcsenko Művei. 2. köt. Moszkva 1955. 284. old.

Az ukrán nacionalistákkal ellentétben, akik Ukrajna történetében az állítólag „osztály nélküli” ukrán nemzet fejlődésének „egységes áramlása”-t látták, Sevcsenko úgy értelmezte Ukrajna történetét, mint a jobbágy-ság harcát a földbirtokosok és a cár ellen.

Sevcsenko az oroszországi népek társadalmi felszabadulásáért vívott harca szerves alkotórészének tekintette Ukrajna felszabadítását a nemzeti elnyomás alól.

A költő-forradalmár az orosz, az ukrán és valamennyi elnyomott nép testvéri, forradalmi egyesüléséért, a szláv népek barátságáért harcolt. Ugyanakkor sikraszállt a cári Oroszország uralkodó osztályainak nemzeti elnyomása ellen, a cárt Ukrajna „hóhérvának” nevezte, haraggal vádolta az önkényuralmat azzal, hogy „a sírás és panasz országává” tette Ukrajnát.

Sevcsenko, az élesszemű és mély gondolkodó, nagyra értékelte a tudomány és technika forradalmasító szerepét a társadalmi életben. Amikor egy volgai hajón visszatér a száműzetésből, naplójába a következőket jegyzi be: „... A síri éji nyugalomban a hajó valami óriási, tompán üvöltő szörnyetegnek tűnik, amely kitárja hatalmas torkát, hogy lenyelje az inkvizitor földesurakat. Nagy Fulton! És nagy Watt! Közeleg az idő, amikor a ti ifjú, de rohamosan növvő gyermeketek felfalja a korbácsot, a trónt és a koronát, a diplomatákba és a földesurakba pedig csak belekóstolgat... Amit az enciklopédisták Franciaországban megkezdtek, azt egész bolygónkon befejezi a ti kolosszális, lángeszű gyermeketek. Jóslatom biztosan valóra válik.”*

Az ukrán gondolkodó előre látta, hogy az ipar, a technika nagyarányú fejlődése végső soron mindenütt a feudális rend pusztulására vezet. Abból, amit a francia enciklopédistákról mondott, kitűnik, hogy a társadalom fejlődésében milyen nagy jelentőséget tulajdonított a haladó eszméknek.

Sevcsenko látta a tőkés társadalom gyógyíthatatlan ellentmondásait: egyik póluson gazdagság, a másikon nyomor és éhség. Ukrajna nagy kobzosának társadalmi törekvései közel állottak a paraszti utópikus szocializmushoz. Úgy vélte, hogy a jobbágyrendszer forradalmi megszüntetésének eredményeképpen létrejövő új társadalmi rendben minden ember egyenlővé lesz, és testvérekként, a közös vagyon birtokában fognak élni. Sevcsenko ezt írta:

*Van-e boldogtöbb dolog
A testvériségnél,
Közös gazdagság gyümölcsén
Osztozkodó népnél?**

Sevcsenko irodalmi munkássága a hűbérurak, valamint az ukrán liberális nacionalisták vallásos-idealista világnézete ellen irányult. Forradalmi-demokratikus nézetei szorosan összefüggnek materialista világszemléletével, és műveit erős ateista irányzat jellemzi.

* Sevcsenko Művei. 5. köt. Moszkva 1956. 112. old.

** Sevcsenko Művei. 1. köt. Moszkva 1955. 424. old.

Sevcsenko műveiben kifejtette azt a gondolatot, hogy a természet, az anyag örök és végtelen. A természetben minden a változás folyamatában van, a régi elhal, az új megszületik. Meggyőződése szerint az ember képes arra, hogy megismerje a világot, a tudás forrása pedig a reális élet, a valóság.

„Hajdamák sereg” és „Álom” című költeményében, naplójában és más műveiben a költő fellép az istenről, a lélek halhatatlanságáról, a túlvilágról, a túlvilági paradicsomról szóló vallásos hiedelemek ellen.

Az „Álom” („Mindenkire vár a sorsa”) című költeményében az ateista költő a néphez fordul, egyenesen leszögezi: „Nincs isten a világon!” „Nincsen, nincsen paradicsom!”, és felszólítja a hívőket, hogy ébredjenek, ne higgyenek a pópáknak és ne imádkozzanak istenhez:

*Hazudnak az istenek,
A trónon pöffeszkedő bálványok !**

Sevcsenko véleménye szerint a vallás az önkényuralom és az uralkodó földbirtokos-hűbéri rend fegyvere. Tisztán látja és feltárja a vallás és a cárizmus politikája közti szoros kapcsolatot. „A moszkvai régi belpolitika legfőbb pillére az ortodoxia”** — írja naplójába.

Ironikusan tesz haragos szemrehányást istennek, hogy „gúnyt űz” az egyszerű népből és „titokban megtanácskozza az urakkal, hogyan kormányozza a világot!” Leleplezi azokat, akik álszent módon a vallás zászlajával takargatják önző érdekeiket, aki „templomot rak, a pénzt nem sajnálja”, s ugyanakkor „népe vérért vígan ontja”... A forradalmár költő szenvedélyesen gyűlöli a hűbéri elnyomást igazoló egyházat és szolgálait. Különösen élesen bírálja a lengyel katolikus papok, a jezsuiták, a római pápák népellenes tevékenységét, akik, a költő szavaival, „vérrel kereskednek, mintha csapszékből lennének” („Eretnek”).

Sevcsenko műveiben előfordulnak olyan szavak, mint „isten”, „szent” stb., de ezeknek a népi költészetből kölcsönzött kifejezéseknek Sevcsenko nem tulajdonítja a szokásos vallásos értelmet.

Sevcsenkónál „isten” rendszerint nem más, mint az egyszerű nép képzeletében élő társadalmi igazságosság. Ebben a vallásos szóhasználatában azonban ateizmusának korlátozottsága nyilvánul meg.

Az ukrán burzsoá nacionalisták, az egyházi emberek, s legújabbban Manning*** burzsoá professzor e szóhasználat alapján, helytelenül, vallásos embernek ábrázolja Sevcsenkót.

A reakciósök azonban nagyon jól értették Sevcsenko írásainak forradalmi és ateista irányát. 1911-ben Antonyij archimandrita például tilta-

* Sevcsenko Művei. 2. köt. Id. kiad. 321. old.

** Sevcsenko Művei. 5. köt. Id. kiad. 131. old.

*** Taras Shevchenko: The Poet of Ukraine. Selected Poems. Translated with an Introduction by Clarence A. Manning [Ukrajna költője. A költeményeket válogatta, fordította és bevezetéssel ellátta C. A. Manning]. Jersey City, New Jersey 1945. 55—59. old.

között a kijevi kormányzónál a kijevi városi дума határozata ellen, hogy anyagi eszközöket folyósítson egy Sevcsenko szobor felállításához. Az archimandrita azt írta, hogy Tarasz Sevcsenko műveiből „istentagadás istenkáromlás, a hatalom és a törvények tagadása, . . . a pravoszláv egyház, . . . a cári abszolutizmus . . . elleni gyűlölet”* árad.

Világnézetében természetesen vannak olyan vonások, amelyek történelmi korlátozottságából következnek: nézetei nem nevezhetők materializmusnak, az akkoriban széles körben elterjedt, de helytelen szóhasználat hatására, materializmuson tévesen a magasabbrendű eszmények hiányát, az anyagi javak hajszolását értette.

Sevcsenko materialista gondolatai a legvilágosabban esztétikájában mutatkoztak meg. Véleménye szerint a művészet kiindulópontja az elsődleges, a magában a természetben levő szép, nem pedig a „szép eszméje”, miként az idealisták állítják. A művész — mondotta — nem léphet túl a környező természet keretein. Az „örök szépségtől — a természettől” való elszakadás minden kísérlete „erkölcsi torzzá” teszi a művészt. Sevcsenkónak ez a materialista álláspontja homlokegyenest ellentétben volt N. Kosztomarov ukrán liberális idealista felfogásával, aki azt állította, hogy a szép fogalma eredeténél fogva nem a természetben és az emberi életben, hanem a vallásos hitben gyökerezik.

Sevcsenko a természet szépségét fölébe helyezte a művészeti alkotások szépségének. Az igaz, realista művészetet védelmezte, és ellenfele volt a valóság szolgái másolásának. „Nem a természet fényképszerű utánzásáról beszélünk: akkor nem volna művészet, nem volna alkotás, nem lennének igazi művészek...”**

Nézete szerint a művésznek az élet forgatagában kell megismernie a valóságot.

A költő bírálja az idealizmust és a misztikumot a művészetben. Naplójában azoknak az idealista esztétikai elméleteknek tarthatatlanságát bizonyítja, amelyeket Libelt lengyel esztéta hirdetett „Esz­tétika” című művében. Erről a könyvről Sevcsenko naplójában ezt írja: „át van itatva német idealizmussal”***

Sevcsenko szembeszáll a „művészet a művészetért” elmélettel, s a művészetet és irodalmat az egyszerű nép szolgálatába kívánja állítani. Sikraszáll a művészet népiessége s a művészet demokratikus eszmei tartalma mellett. Tüntetően „muzsik”-költőnek nevezi magát. A művészeti alkotásoktól fejlett művészi formát követelt. Azt hirdette, hogy a költő verse „könnyen és mélyen hatoljon a szívbe”, hogy a festmények őrizzék meg „az élet zamatát és frissességét”. Mint festőművész a realizmus álláspontján volt, képsorozatokban ábrázolta az egyszerű nép nehéz életét, az orosz önkényuralom által elnyomott kis nemzetiségek nyomorát. Sevcsenkót, a kimagasló rézmetsző művészt az Orosz Művészeti Akadémia tagjává választotta.

* Honi irodalomismeret. 4. köt. Kijev 1939. 157. old. (ukránul).

** *Sevcsenko* Művei. 5. köt. Id. kiad. 66. old.

*** Uo. 60. old.

Sevcsenko a demokratikus kultúra fejlesztéséért vívott harc során igyekezett bebizonyítani a kultúra nemzeti formájának szükségességét. „A nemzet sajátos, csakis reá jellemző vonások nélkül egyszerűen olyan, mint a szörp, méghozzá a legizetlenebb szörp.”*

Az ukrán nép nagy költője és gondolkodója világhírnévre tett szert. Halhatatlan művészi alkotásai és forradalmi eszméi óriási hatással voltak a haladó ukrán kultúra fejlődésére, egész Oroszország felszabadító mozgalomára.

A XIX. század második felében, a jobbágyrendszer bukása után, a kapitalizmus fejlődésének körülményei között Panaszs Mirnij, Marko Vovcsok, Szergej Podolinszkij, Ivan Franko, Pavel Grabovszkij, Mihail Kocjubinszkij, Leszja Ukrainka és más ukrán forradalmi demokraták** voltak Sevcsenko követői és ügyének folytatói.

2. BELORUSSZIA ÉS LITVÁNIA

A belorusz nép, amely több évszázadon át a litván és lengyel hűbérurak idegen elnyomását nyögte, a XVIII. század végén egyesült testvérel, az orosz néppel. Belorusszia Oroszországgal való újraegyesülése megmentette a belorusz népet az erőszakos ellengyelesítéstől, meggyorsította Belorusszia gazdasági és kulturális fejlődését, lehetővé tette, hogy a belorusz nép egyesítse erőit az orosz nép hatalmas erőivel az idegen hódítók és a „hazai” elnyomók elleni harcban.

Litvániának Oroszországgal történt egyesítése 1795-ben objektíve elősegítette Litvánia gazdasági és kulturális fejlődését, megóvta a litván népet attól, hogy a feudális-junker Poroszország hajtsa igájába.

A belorusz és a litván nép a cárizmus nemzeti-gyarmati elnyomása, az orosz, a lengyel és „saját” nemzeti földbirtokosainak és tőkéseinek társadalmi elnyomása alatt sínylődött. Belorusszia és Litvánia forradalmi erői, a belorusz és a litván nép haladó kultúrája e reakciós erők elleni harcban fejlődött ki, amelyet e népek az oroszországi dolgozókkal együtt vívtak.

A XIX. század elejétől Belorusszia és Litvánia forradalmi erői bekapcsolódtak a jobbágyrendszer és a cárizmus elleni oroszországi felszabadító mozgalomba. 1825-ben az ország nyugati vidékein állomásozó katonai alakulatok dekabrista tagjai forradalmi hangulatot szítottak Belorusszia és Litvánia tanuló ifjúsága és haladó értelmisége körében.

Az 1861. évi első reform időszakában és a reform utáni első években egész Belorussziát és Litvániát előntötte a spontán paraszti zavargások hulláma, amely 1863–1864-ben a földesurak és a cárizmus elleni tömeges parasztfelkelésbe torkollott.

* *Sevcsenko* Művei. 4. köt. Moszkva 1955. 7. old.

** A XIX. század 70–90-es éveiben tevékenykedő ukrán forradalmi demokraták világnézetével „A filozófia története” III. kötete foglalkozik.

A belorusz és litván parasztság felszabadító harcának legkimagaslóbb vezetője ebben az időszakban a belorusz forradalmi demokrata, *Konsztantyin Szmjonovics Kalinovszki* (1836—1864) volt.

Kalinovszki kisbirtokos nemesi családból származott, 1860-ban fejezte be a pétervári egyetemet. Világnézete az orosz forradalmi demokraták eszmei hatására alakult ki; forradalmi nevelését a belorusz és a lengyel forradalmárok pétervári körében nyerte, amely Csernisevszkij eszméit követte.

Kalinovszki 1861 elején visszatért Belorussziába, és 1862-ben Valerian Vrublevszkijjal és másokkal megindította a „Muzsickaja Pravda” című belorusz nyelvű illegális parasztújságot, amelynek hasábjain a földesurak és az önkényuralom elleni fegyveres felkelés eszméjét hirdette.

Megértette, hogy a cárizmus elleni általános demokratikus harc szempontjából milyen jelentősége van Lengyelország nemzeti felszabadító mozgalmának, támogatta az 1863. évi lengyel felkelést, de forradalmi követelményeiben tovább ment, mint a lengyel felkelés slahta vezetői, akik visszatetszőnek találták Kalinovszki paraszti demokratizmusát. Kalinovszki azonban túlbecsülte a lengyel nemzeti mozgalom demokratikus irányzatát, és bizonyos fókig idealizálta a feudális Lengyelország múltját, s ezzel eltért a történelmi igazságtól.

Kalinovszki harcolt a parasztkérdés forradalmi megoldásáért, vagyis annak érdekében, hogy az egész földet ingyenesen adják át a parasztoknak. E célból 1863-ban paraszti felkelést szervezett Belorussziában és Litvániában. A felkelést leverték, Kalinovszkit pedig a cári kormány halálra ítélte.

Kalinovszki hitt abban, hogy Belorusszia boldogabb jövőjét csak a cárizmus és a földesurak elleni forradalmi harcban, Oroszország forradalmi erőivel szoros szövetségben lehet kívívni. Látta a különbséget a jobbágyrendszeren alapuló, önkényuralmi Oroszország és a forradalmi Oroszország, Csernisevszkij és Herzen Oroszországa között.

Társadalmi nézeteit forradalmi demokratizmus hatotta át. Az önkényuralmi, monarchikus rend forradalmi megsemmisítését és egy demokratikus állam megteremtését követelte, a szabadság és egyenlőség elvén alapuló köztársaság eszméjét hirdette. Az ilyen államban, nézete szerint, a kormányzást „választott emberek gyülekezetei” látják el, „igazságos bíróság” működik, a hadsereg a nép érdekeit védelmezi. Olyan társadalmi rend megvalósítására törekedett, amelyben „a parasztok soha, senkinek, semmi-féle robottal nem adóznának, senki sem fizetne a kincstárnak dézsmát, s népünk örökre szabad és boldog lenne”.*

Ellentétben a reakciókkal, akik a jobbágyrendszert és a monarchikus rendet „természetesnek” és „megingathatatlanak” tartották, haladó történelmi nézeteket vallott, és mulékonynak tekintett minden addigi társadalmi rendszert. Míg a szociológusok, a reakciók és liberálisok leplezni igyekeztek a fennálló társadalom osztályellentéteit, Kalinovszki látta a társadalom osztályrétegződését, megértette a cári kormányzat osztály-

* „Muzsickaja Pravda”. 1862. 2. sz.

jelleget, amely lehetővé teszi, hogy „mindenki, aki erősebb, gúnyt űzhessen a szegényekből”. Fegyveres felkelésre szólította a parasztokat a földért és a szabadságért, s egy olyan társadalmi rend megteremtéséről álmodozott, amelyben nem lennének sem gazdagok, sem szegények.

A paraszti demokrata Kalinovszki társadalmi nézetei azonban történelmileg korlátozottak voltak. A parasztmozgalom szerepét utópikus módon túlértékelte. Nem tudta megérteni, hogy a föld átadása a parasztoknak nem szocialista, hanem csupán haladó polgári demokratikus intézkedés.

Világnézete tartalmazott materialista és ateista elemeket; úgy vélte, hogy a fennálló rendet nem imádságokkal és az istenbe vetett reménységgel kell megváltoztatni, hanem forradalmi cselekvés útján, amely teret enged a tudomány és a műveltség fejlődésének, utat nyit a nép boldogulása előtt. Kalinovszki harcolt a vallásszabadságért. A görög katolikus egyház védelmében tett lépései azonban objektíve hátrányos következményekkel jártak: Kalinovszki nem értette meg, hogy a görög katolikus egyház volt az a híd, amelynek révén a beloruszokat erőszakos úton átértétték a pravoszláv vallásról a katolicizmusra, hogy a görög katolikus egyház a lengyel földesurak kezében a belorusz parasztság ellengyelesítésének eszköze volt. A társadalmi viszonyok elmaradottsága és éretlensége folytán nem juthatott el a materialista történelemfelfogáshoz: a társadalmi fejlődés alapjának a felvilágosodást és a tudományt tekintette.

Kalinovszki forradalmi hőstette és demokratikus fellépése világnézetének korlátozottsága ellenére rendkívül erős hatást gyakorolt Belorussziában a felszabadító mozgalom és a haladó társadalmi gondolat további fejlődésére. Ez a hatás megmutatkozott *Franciszka Bahusevics* (1840—1900) belorusz forradalmár írónő, az 1863. évi felszabadító mozgalom résztvevője irodalmi és művészeti munkásságában és más belorusz írók irodalmi tevékenységében, akik műveikben leleplezték a reform előtti korszak társadalmi és nemzeti elnyomását, védelmezték a belorusz nép jogát az önálló nemzeti és kulturális fejlődéshez.

A XIX. század első felében Litvániában a haladó társadalmi gondolatban kifejezésre jutott a földesúri elnyomás és a cári hatalom ellen harcoló spontán paraszti mozgalom fellendülése, visszatükröződött a hűbérurakat pártfogoló és a cárizmust védelmező reakciós katolikus papság elleni antiklerikális hangulat erősödése.

A hűbéri rendszer és a monarchia ellen irányuló eszmék, amelyek a francia forradalom eszméinek és jelentős mértékben az orosz forradalmi gondolkodóknak hatása alatt bontakoztak ki a haladó litván irodalomban, főleg Dionizas, Poška, Antanas, Strazdas és más felvilágosító és demokrata írók műveiben testesültek meg.

Litvániában a társadalmi, politikai és filozófiai gondolat fejlődését nagymértékben előrelendítette az a körülmény, hogy a katolikus papság reakciós szerepét leleplezték. E leleplezések sorát a paraszti származású *Simanas Daukantas* (Dovkont) (1793—1864) litván felvilágosító történész indította meg, aki a vilnai egyetem elvégzése után 15 évig dolgozott Pétervárott.

Daukantas, jöllehet romantikus módon idealizálta Litvánia történelmi múltját, leleplezte a litván hűbérurak és a katolikus papság kozmopolitizmusát, amely a litván nép nemzeti kultúrája és a litván nyelv ellen irányult. Daukantas elbeszélte, hogyan tört be a teuton és livoniai rend a XIII—XIV. században a litván földekre, elítélte a teuton álllovaknak a litván nép rovására elkövetett rémtetteit, s kimutatta, hogyan uszították a római pápák és a katolikus püspökök a teuton rablókat Litvániára, hogyan szerveztek ellene „keresztes hadjáratot”, s toboroztak zsoldosokat az agresszorok megsegítésére egész Európában. Daukantas nyomatékosan felhívta a figyelmet arra, hogy a katolikus papság részt vett a teuton rablók Litvánia elleni véres hadjáratában.

Daukantas nagyszabású felvilágosító munkát fejtett ki, amely azonban liberális jellegű volt. Lehetségesnek tartotta a parasztság helyzetének megjavítását pusztán a felvilágosítás és a mezőgazdasági ismeretek terjesztése útján és nem hirdetett harcot a hűbéri rendszer ellen.

Litvániában a paraszti mozgalom az 1863. évi tömeges parasztfelkelésbe torkollott, amelyről Engels Marxnak a következőket írta: „Most a litván mozgalom a legfontosabb, mert 1. túllépi a kongresszusi Lengyelország határait, és 2. nagy számban vesznek részt benne parasztok, Kurland közelében pedig még kifejezetten agrárjellegűt is ölt.”*

Az 1863. évi litvániai parasztfelkelés élén S. Serakowszki, K. Kalinovszki és A. Mackjavicsjusz — az orosz forradalmi demokraták harcostársai álltak. Terjesztették Litvániában Herzen „Kolokol”-ját és a forradalmi demokraták felhívásait.

A litván nép felszabadító harcában kimagasló szerepet töltött be a paraszti származású, egykori katolikus pap, *Antanas Mackjavicsjusz* (Mackevics) (1826—1863), aki képzettségét a vilnai gimnáziumban és a kijevi egyetemen szerezte. Mackjavicsjusz 1863-ban a felkelő parasztok élére állt. 1863 decemberében a cári csapatok elfogták, a katonai bíróság halálra ítélte, és Kaunasban felakasztották.

Mackjavicsjusz forradalmi demokrata volt. Leleplezte az 1861. évi reform kizsákmányoló, rabló jellegét, s azt írta, hogy a reform következtében „a szegény nép csak új urakat kapott...”

Mackjavicsjusz szerint a nép súlyos helyzetének, bajainak oka, hogy „a népet elnyomja a közigazgatás, a rendőrség, a földbirtokos urak”,** vagyis népellenesnek tartotta a cárizmus egész rendszerét. A papságot pedig a földesurak székértelőjének tekintette.

Mackjavicsjusz magáévá tette azt a forradalmi-demokratikus követelményt, hogy „a földet valláskülönbségekre való tekintet nélkül” át kell adni a „nép tulajdonába”.*** E követelmény megvalósításának és a földes-

* Engels levele Marxhoz. 1863. április 8. Lásd Marx—Engels: Briefwechsel. 3. köt. Berlin 1950. 161. old.

** „Vesznyik Zapadnoj Rosszii” [Nyugat-Oroszországi Értesítő]. IV. köt. XII. könyv. Vilna 1866. 263. old.

*** „Isztoriescszkij Archiv”. 1. köt. Moszkva—Leningrád 1936. 91. old.

űri elnyomás szétzúzásának egyedül lehetséges útja szerinte az egész népet felölelő, tömeges parasztfelkelés, a forradalom útja. Mackjavicsjusz meg volt győződve arról, hogy „eljön az az idő, amikor a nép egy emberként felkel és felszabadítja magát”. Kalinovszkihoz és Serakowszkihoz hasonlóan fellépett az 1863. évi lengyel felkelés polgári-slahta vezetésének reakciós irányzata ellen, amely hátráltatni igyekezett Litvániában a paraszti agrármozgalom kibontakozását, valamint az ellen a követelés ellen, hogy helyreállítsák a Rzeczpospolita 1772. évi határait, vagyis Litvániát és Belorussziát Lengyelországnak rendeljék alá.

1863-ban a parasztfelkelést leverték, de a dolgozó tömegek harca a társadalmi és nemzeti elnyomás ellen nem szűnt meg. A cárizmus és a földesurak ellen harcrakelt paraszti tömegek hangulata a litván demokratikus írók, Jonas Macsisa-Kekstas, Julius Zsemajtye és mások alkotásában jutott kifejezésre.

Litvániában a XIX. század közepétől fogva a nyugat-európai és az orosz filozófusok — materialisták és természetkutatók — tanításának hatására tudományos ateista eszmék terjedtek el. Litvánia haladó gondolkodói a történelmi és természettudományos ismeretek népszerűsítése útján harcoltak a katolikus egyház álszent szólamai ellen.

3. GRÚZIA

Grúzia egyesítése Oroszországgal, amire a XIX. század legelején került sor, nemcsak a rendkívül elmaradott keleti feudális-despotikus államok — Törökország és Irán — részéről fenyegető rablás és pusztítás veszélyétől mentette meg a grúz népet, hanem megteremtette a feltételeket ahhoz, hogy a grúz földeket egyetlen egésszé olvasszák össze, hogy Grúzia gazdasági élete és nemzeti kultúrája gyorsabb ütemben fejlődhesen.

Már a XIX. század első negyedében megkezdődött a grúziai felszabadító mozgalom erőinek egyesülése az összoroszországi forradalmi mozgalommal, a közös ellenség — a cárizmus elleni harc érdekében, fejlődésnek indultak a grúz kultúra és az orosz nép kultúrája közti gyümölcsöző eszmei kapcsolatok, a haladó orosz társadalmi nézetek egyre erősebb hatást gyakoroltak Grúzia elméleti gondolkodására.

A XIX. század második negyedében Grúziában számos haladó gondolkodó szállt szembe az uralkodó feudális-vallásos ideológiával. Világ-nézetükben és munkásságukban kifejezésre jutott a feudalizmusellenes társadalmi erők (a nemesség leghaladóbb része, a burzsoá és raznocsinyec értelmiség demokratikus rétegei és a későbbiek során a hűbérurak ellen felsorakozó parasztság) harca és hangulata.

E korszak elején tűnt fel *Szolomon Ivanovics Dodasvili* (1805—1836), aki Dodajev-Magarszkij néven vált ismeretessé. A raznocsinyec körökből származó Dodasvili még mint a pétervári egyetem diákja közeledett a dekabristákhoz. Filozófiai, logikai, retorikai, történelmi és irodalmi műveket írt.

Dodasvili felvilágosító volt. Szembeszállt a feudális társadalmi renddel és az uralkodó vallásos ideológiával, bírálta a feudális-rendi tagozódást, kifejtette, hogy mennyire ellentétesek a fejedelmek és az udvari emberek érdekei a nép érdekeivel. „Határozottan le kell szögeznünk — írta —, hogy az emberek erejét és jelentőségét nem rendi származásuk és helyzetük határozza meg, hanem a tudás, a műveltség.”*

Dodasvilinél a felvilágosító, feudalizmusellenes meggyőződés idealista társadalomfelfogással fonódott egybe. A társadalmi fejlődés döntő feltételét helytelenül a nép felvilágosításában látta.

A grúz felvilágosító üdvözölte a haladó orosz kultúrát, nagyságáról, nagy jövőjéről beszélt, kijelentette, hogy az orosz kultúra vívmányait el kell terjeszteni Grúziában. Az orosz tudósok és írók közül különösen nagyra becsülte Lomonoszovot, akit kimagasló, halhatatlan gondolkodónak és írónak tartott.

Dodasvili szembeszállt a középkori skolasztikával, a teológia szolgálatával, és nagyra értékelte Bacon és Gassendi materialista filozófiáját. Nézete szerint a skolasztikus filozófia terméketlen kísérlet volt arra, hogy logikai csúrés-csavarással bebizonyítsák a teológia elveit. Bacon különös érdemének tekintette, hogy harcolt a skolasztika ellen, továbbá annak elismerését, hogy a bennünket körülvevő tárgyak képezik az emberi megismerés forrását, a gondolkodás pedig az érzéki benyomások anyagának feldolgozása. Dodasvili e materialista tendenciák ellenére sem volt képes eljutni a materializmushoz, és filozófiai nézeteiben, különösen a logika terén, lényegében idealista maradt.

A XIX. század hatvanas éveitől kezdve Grúziában a társadalmi, politikai és filozófiai gondolat haladó képviselői körében kimagasló szerepet játszott *Ilja Grigorjevics Csavcsavadze* (1837 — 1907), a mai grúz irodalom és irodalmi nyelv megalapítója. Csavcsavadze a pétervári egyetemen végezte tanulmányait. Ebben az időben Csernisevszkij és más orosz forradalmi demokraták hatására formálódott ki világnézete. Csavcsavadze tolalából a következőket olvashatjuk erről: „Joggal mondhatjuk, hogy valamennyiünket az orosz irodalom nevelt, valamennyien annak eszméi alapján alakítottuk ki világszemléletünket, az orosz irodalom eszméinek hatására választottuk életpályánkul a társadalmi tevékenységet.”**

Csavcsavadze Grúziába való visszatérése után hozzálátott, hogy egyesítse a haladó demokratikus értelmiséget a hűbériség és az önkényuralom elleni harc érdekében. 1863-ban „Szakartvelosz Moambe” [Grúziai híradó] címen újságot alapított, amelyben más művekkel együtt nyomtatásban jelentette meg irodalmi és publicisztikai műveit, valamint Belinszkij és Dobroljubov műveinek fordításait.

Csavcsavadze ebben az időben a jobbágyrendszer és az önkényuralom ellensége, a mélyreható demokratikus társadalmi átalakítások híve volt.

* „Adalékok Grúzia és Kaukázus történetéhez” (Gyűjtemény). Tbiliszi 1945. 112. old. (grúz nyelven).

** *Csavcsavadze Művei*. 8. köt. Tbiliszi 1928. 285. old. (grúz nyelven).

*Nem, nem lehet a népnek sorsa az,
Hogy urak jármát nyögje szüntelen!**

hirdette 1860-ban. Azt követelte, hogy a parasztnak megváltás nélkül adják át a földet, élesen elítélte, hazugnak és károsnak minősítette azt a liberális eszmét, hogy egybe lehet hangolni a hűbérurak és jobbágyok érdekeit.

A hatvanas-hetvenes években Csavcsavadze úgy vélte, hogy a társadalmi és nemzeti felszabadulást csak forradalom útján lehet elérni, és a társadalom nagy történelmi feladatát a dolgozóknak az önkényuralomtól való megszabadításában látta. Ezt írta:

*Munkának vagy fia, és sajgó válladon
Kegyellen elnyomás igáját hordozod.
A munka rég rabszolga itt a földön,
De jön már, itt a kor, amely a béklyót
Roppant erővel rázza, s földünk rabjai
Felkelnek majd, hogy megfizessenek.
A tisztas munka hogy szabad legyen —
Korunk magasztos missziója ez...***

Csavcsavadze filozófiai szemlélete materialista volt. A reakciós, romantikus költők szubjektív idealista nézeteit bírálva azt írta, hogy szerintük a természet mint az embertől független valóság nem létezik, s hogy a természetet az ember által elképzelt „fazon” szerint ábrázolják.

Csavcsavadze szerint a természet objektív és elsődleges, a tudat a másodlagos, az anyagi valóság terméke. Független, elkülönült tudat nem létezik, a tudat az objektív világ kifejeződése, „az élet kutatója és szócsöve”.

Csavcsavadze elvetette az agnoszticizmust és rámutatott arra, hogy az objektív valóság és törvényei megismerhetők. „Maga az élet alakítja ki a maga rendjét... törvényeit. Csak meg kell ismerni ezeket a törvényeket, felszínre kell hozni őket, és a lehetőséghez képest utat kell nyitni előttük, s akkor semmi sem akadályozhatja megvalósulásukat.”***

A megismerést, a tudományt és a művészetet az élet szükségletei és követelményei teremtik. „Az élet a gyökér, a művészet és a tudomány pedig a szár, amely kinő belőle” — mondotta Csavcsavadze. Ugyanakkor rámutatott arra is, hogy a tudomány és a művészet is visszahat az életre.

Csavcsavadze a tespedés és a nyugalom metafizikus eszméjét védelmező reakciós ideológusok leleplezése során sikraszállt az egyetemes mozgás és fejlődés dialektikus eszméje mellett, úgy vélte, hogy élet csak ott van, ahol mozgás és fejlődés megy végbe. „A mozgás, és csakis a mozgás... ajándékoz a világnak életet és erőt!...”**** Elvetette a vallás-

* Csavcsavadze: Válogatott művek. Moszkva 1950. 88. old. (oroszul).

** Uo. 63. old.

*** Csavcsavadze Művei. 3. köt. Tbiliszi 1953. 66—67. old. (grúz nyelven).

**** Csavcsavadze: Elbeszélések, történetek. Moszkva 1937. 18. old. (oroszul).

erkölcsi és skolasztikus filozófiai dogmákat, hangsúlyozta valamennyi emberi képzet és ismeret történelmi jellegét. Követelte, hogy a tudomány és a művészet szálljon le a ködös fellegekből a környező valóságos világba és adjon feleletet az élet legfontosabb kérdéseire.

„A tudományra és művészetre úgy tekintünk — írta Csavcsavadze —, mint életünk megjavításának eszközére . . . Azt követeljük a tudománytól és a művészettől, hogy adjon az éhezők számára elengedhetetlenül szükséges, erre a célra alkalmas, mindennapi kenyeret, amely az élet kemencéjében sült ki. A tudománynak az általa feltárt igazságok útján kell segítenie bennünket az élet megmagyarázásában és megértésében, egyenes választ kell adnia nekünk minden fontos kérdésben . . . És a művészettől megköveteljük, hogy tükörhöz hasonlóan mutassa be az életet, varázstollával elevenen rajzolja elénk saját magunkat, hogy láthassuk erőnyeinket és fogyatékoságainkat.”*

Csavcsavadze egyes műveiben közel jutott ahhoz, hogy tudományosan fogja fel a nép szerepét a történelemben. Így például a grúz feudális-klerikális történetírás bírálata során azt írta, hogy a „Kartlisz chovreba” [Kartli élete] „nem a nép története, hanem a cároké, a nép pedig mint a történelem szereplője háttérben marad. Mintha a nép történetének megismeréséhez elég volna csupán a cárok történetét ismerni.”**

Csavcsavadze azonban a történelmi folyamat felfogásában sok tekintetben idealista állásponton maradt. Úgy vélte, hogy a történelmi fejlődés mozgatóereje a tudomány, a műveltség.

A későbbiek során, a 80-as években, amikor Grúziában megerősödött a kapitalizmus, Csavcsavadze eltávolodott a forradalmi demokráciától, a burzsoá liberalizmushoz csatlakozott, és a rendek „megbékélése”, az osztályok békés együttműködése alapján végbemenő „nemzeti megújulás” eszméjét kezdte hirdetni.

A 60-as évek első felében a forradalmi demokrácia eszméjének terjesztésében pozitív szerepet töltött be *Niko Jakovlevics Nikoladze* (1843—1928) grúz publicista és irodalomkritikus.

Nikoladze közreműködött az orosz forradalmi sajtóban — Herzen „Kolokol”-jában és az „Otyecsesztvennije Zapiszki”-ben. 1864—1865-ben külföldön hozzákezdett Csernisevszkij műveinek kiadásához, amelynek első kötetéhez ő írt előszót. Nikoladze lelkesedett Csernisevszkijért. A kortársak tanúsága szerint azt mondta, hogy egyellen ország sem produkált olyan embert, olyan tehetséget, mint Csernisevszkij.

Nikoladze kimutatta a cári kormány által végrehajtott „paraszt-reform” népellenes jellegét, azt követelte, hogy a földet teljesen adják a dolgozó parasztság birtokába, szűnjön meg az embernek ember általi kizsákmányolása, töröljék el a rendi kiváltságokat, adjanak a népnek jogot a művelődéshez, a szabad sajtóhoz stb.

Ezeknek az átalakulásoknak az alapját Nikoladze a földközösségi

* Csavcsavadze Művei. 3. köt. Id. kiad. 68—69. old.

** Csavcsavadze Művei. 5. köt. Tbiliszi 1927. 201. old. (grúz nyelven).

földhasználatban látta, ami nézeteinek utópikus jellegéről tanúskodik. A földközösségi felépítést tekintette általában minden munkaszervezés normájának. Nikoladze átvette Csernisevskij tanításának ezt a gyenge, utópikus oldalát, de Csernisevskij harcos forradalmi demokratizmusához nem jutott el.

A későbbiek során Nikoladze visszatért Grúziába; működésének első időszakában, kb. 1869-től a 80-as évek végéig mint utópista szocialista, demokrata és materialista lépett fel. A 80-as évek végén azonban letért az utópikus szocializmus útjáról, és a burzsoá liberalizmushoz csatlakozott.

Grúziában a XIX. század derekán I. Csavcsavadze és N. Nikoladze mellett műveikben demokratikus és materialista nézeteket hirdettek olyan kiváló realista írók, mint A. Cereteli, G. Cereteli és mások.

4. AZERBAJDZSÁN

Azerbajdzsánban a XIX. század első felében és a század közepén alapjában feudális rend uralkodott, noha annak ellentmondásai kiéleződtek, és fokozatosan a feudális viszonyok bomlására vezettek. A feudális kizsákmányolás és a despotizmus ellen ebben az időben az elnyomott parasztok és az értelmiség haladó képviselői folytattak harcot.

Azerbajdzsánnak Oroszországgal való egyesítése után az ország kulturális élete és társadalmi gondolkodása az orosz felszabadító mozgalom jótékony hatására és a cárizmus gyarmatosító politikája elleni harcban kezdett fejlődni.

Azerbajdzsánban a XIX. század 40–70-es éveiben a haladó társadalmi, politikai és filozófiai gondolat legkiválóbb képviselője a materialista és ateista *Mirza Fatali Ahundov* (1812–1878) volt, felvilágosító és demokrata, az azerbajdzsán dramaturgia megalapítója, akire erősen hatottak az orosz felszabadító mozgalom eszméi és általában a haladó orosz kultúra.

Ahundov társadalmi és politikai nézetei felvilágosító, demokratikus jellegűek voltak. Szembeszállt a feudális renddel, a zsarnoksággal, a nép elnyomóival, harcolt a társadalmi élet demokratizálásáért, a nők felszabadításáért. „Célunk — írta —, hogy magasra emeljük a szabadság, az igazságosság zászlaját, és lehetőséget biztosítsunk a népnek ahhoz, hogy békességben élhessen, boldogulhasson, és jólétet teremthessen.”*

Ahundovnak azonban nem volt világos elgondolása arról, hogy milyen úton és mely eszközökkel szabadulhat meg a nép a zsarnokságtól és az elnyomástól. Nagy reményeket fűzött a műveltség elterjesztéséhez, az alkotmány bevezetéséhez és más demokratikus törvényekhez, eljutott ahhoz a gondolathoz, hogy az önkényuralmat meg kell dönteni, de nem látta még, hogy a társadalomban gyökeres forradalmi átalakításokra van szükség.

* *Ahundov*: Válogatott filozófiai, művek. Baku 1953. 281. old. (oroszul).

Ahundov ellensége volt a muzulmán reakciónak és a pániszlám ideológának. Ha a Kelet népeit áthatja a szabadságszeretet eszméje — írta — okvetlenül utálatot fognak érezni a török és perzsa zsarnokok iránt.

Ahundov erőiesen leplezte az angol gyarmatosítók pusztító szerepét a keleti népek életében: „Az egész világ tudja, hogyan bánnak az angolok India lakosságával — írta. — Vajon a civilizált és alkotmánnyal rendelkező Anglia jobban bánik-e az indiai néppel, mint egy zsarnok? Az angolokhoz képest még a zsarnokok is sokkal jobbak.”*

Ahundov filozófiai téren materialista volt. Több filozófiai művet írt: „Kemai-ud-Dovle indiai herceg három levele Dzsela-ud-Dovle perzsa herceghez, és annak válaszai”, „Ek-Kelme kritikája”, „Válasz Hume filozófusnak” és más műveket. Ezekben a munkáiban fejtette ki materialista nézeteit. Az anyagot tekintette minden létező alapjának. Az anyagi szubsztanciának „keletkezése során nincsen szüksége semmilyen más létre, egységes, egész, hatalmas, teljes, mindent átfogó lény, a világmindenség végtelen sokféle részecskéje sokaságának forrása...”**

Ahundov szerint az anyag a szakadatlan mozgás állapotában van, számtalan változáson megy át.

Ahundovnak az volt a véleménye, hogy a természetben objektív törvényszerűségek vannak, s minden jelenség a természeti törvények alapján megy végbe. „Válasz Hume filozófusnak” című munkájában az okság problémáját vizsgálja, és materialista álláspontot fejt ki, amikor bebizonyítja, hogy a jelenségek közötti oksági kapcsolatok magában a természetben objektíve léteznek. Ahundov határozottan elvetette a teológusok idealista szemléletét, és bebizonyította, milyen ostobaság az az állításuk, hogy az anyagi világot megelőzően létezett valami „ősök”.

Ahundov nézete szerint a tér és az idő objektíve létezik, és az anyag attribútuma, létformája. „A világmindenség — írta — egyetlen hatalmas és tökéletes lény, amelynek nem volt kezdete és nem lesz vége; volt, van és lesz...; az idő ugyancsak egyik követelménye; a tér szintén egyik elengedhetetlen velejárója, minthogy a tér is és az idő is e lény attribútumai.”***

Az ismeretelmélet terén Ahundov abból indult ki, hogy az érzet annak a hatásnak az eredménye, amelyet az anyagi világ az ember érzékszerveire gyakorol; az érzet a megismerés alapja.

Ahundov műveiben bírálta a vallásos világnézetet, különösen az iszlámot. „Minden! vallást — írta — ostoba agyszüleménynek tartok.”**** Bírálta az istenről mint teremtetőről alkotott elképzelést, rámutatott arra, hogy a világmindenségnek létezéséhez nincsen szüksége külső okokra, egymaga alkotó és alkotás is, az istent pedig az emberek agyalták ki. Ahundov azonban nem tudta kiterjeszteni a materializmust a társadalmi

* Ahundov Művei. 3. köt. Baku 1938. 160. old. (azerbajdzsán nyelven).

** Ahundov: Válogatott filozófiai művek. Id. kiad. 179. old.

*** Uo. 107. old.

**** Ahundov Művei. 3. köt. Id. kiad. 62. old.

jelenségek magyarázatára. Így például a vallás keletkezését csupán a papság által megtévesztett emberek tudatlanságával magyarázta.

Ahundov esztétikai nézetei a XIX. századi orosz forradalmi-demokrata esztétika közvetlen hatására alakultak ki. A művészetet a valóság tükröződésének tekintette, amely arra hivatott, hogy elősegítse az élet átalakítását, és a tömegek felszabadulását szolgálja. Úgy vélte, hogy a szépirodalomnak híven kell tükröznie az életet, le kell lepleznie az elnyomókat, és ugyanakkor meg kell örökítenie a nép boldogulásáért küzdő, önfeláldozó hősök alakját.

Ahundov alkotómunkája kedvező hatással volt Azerbajdzsán és más keleti országok korabeli és későbbi haladó gondolkodóira.

5. ÖRMÉNYORSZÁG

Az Irán és Törökország között felosztott Örményország a XIX. század elején a szultán és a sah zsarnokságának súlyos igáját nyögte. Az örmény népnek könyörtelen feudális kizsákmányolás, nemzeti és vallási üldözés jutott osztályrészül, amely gyakran az örmények tömeges lemészárlásáig fajult.

Az 1826–1828. évi orosz–perzsa háború után Kelet-Örményországot Oroszországhoz csatolták. A cárizmus az örmény néppel szemben gyarmatosító politikát folytatott. Mindazonáltal, az egyesülésnek nagy progresszív jelentősége volt: megmentette Kelet-Örményország népét a fizikai megsemmisülés veszélyétől, elősegítette a tőkés viszonyok fejlődését, ami gazdasági alapul szolgált az örmény nemzet kialakulásához, s szoros kapcsolatot teremtett az orosz haladó kultúrával.

Örményországban a XIX. század első felében, a feudális viszonyok bomlása és az osztályharc éleződése közepette kibontakozó haladó társadalmi gondolkodás a parasztok, kézművesek és más dolgozók életbevágó érdekeit fejezte ki. Nemcsak a gyarmati elnyomás ellen irányult, hanem „saját” kizsákmányolóik – az örmény hűbérurak, klerikálisok és az örmény burzsoázia ellen is, amely a tömegektől való félelmében a feudális felső körökhöz közeledett, hű volt a cárizmushoz.

A XIX. század első felében az örmény nép haladó társadalmi, politikai és filozófiai gondolkodásának kimagasló képviselője volt *Hacsatur Abovjan* (1805–1848), a kiváló örmény felvilágosító demokrata, az új örmény irodalom megalapítója, az „Örményország sebei” című regény szerzője.

Abovjan a feudális hűbéri viszonyok bírálata során összeütközésbe került az uralkodó feudális-vallásos ideológiával. Bár nem sikerült maradéktalanul leküzdenie idealista szemléletét (istent tartotta a világ ősökének), nézetei aláásták az egyházi dogmák tekintélyét és előkészítették Örményországban az eszmei talajt a materializmus és ateizmus fejlődéséhez. Abovjan egész alkotómunkájával arra törekedett, hogy a nép figyelmét a „földi” dolgokra terelje, és leplezetlen gúnnyal beszélt a „túlvilágról”. „Jaj annak a népnek – kiáltott fel –, amely hátat fordít a természetnek, és a természetfelettihez szegődik.”

Abovjan közel jutott az anyag örökkévalóságának és megsemmisíthetetlenségének materialista tételéhez. A világ objektív létezését és megismerhetőségét alapigazságnak tartotta.

Abovjan gondolatai a test és a lélek egységéről, arról, hogy a lélek test nélkül nem létezhet, ellentmondtak a lélek halhatatlansága és a túlvilági élet vallásos-idealista dogmáinak. Abovjan a vallásos-skolasztikus világnézet alapjait támadta, s ennek során a „túlvilágról” szóló papi maszlaggal szemben azt hirdette, hogy tanulmányozni kell a természetet, meg kell ismerni törvényeit abból a célból, hogy a gondolkodás és a cselekvés az emberek boldogulását szolgálja.

Abovjan nem jutott túl az idealista történetfelfogás keretein, és a műveltséget tartotta a társadalmi fejlődés mozgatóerejének. Ugyanakkor azonban számos olyan gondolatot fejtett ki, amelyek ellentmondtak a hagyományos vallásos-idealista társadalomfelfogásnak. A felvilágosító demokrata tagadta azt a vallásos-misztikus felfogást, amely szerint a történelem az isteni elrendelés megvalósulása, és mélységesen meg volt győződve arról, hogy az emberek maguk alakítják ki történelmüket, bár nem volt tudományos elgondolása a társadalmi élet anyagi alapjairól. Abovjan kora uralkodó valláserkölcsi felfogásával szembeállította haladó etikai nézeteit, elvetette a gonosznak való behódolás keresztény tanítását, jogosnak tekintette igazságos célok érdekében az erőszak alkalmazását.

A XIX. század derekán Örményország haladó erői elszánt harcot vívtak a feudális-klerikális reakció ellen, amelyet abban az időben a születőben levő örmény liberalizmus egyes képviselői is bíráltak. Ebben az időben az örmény burzsoázia vágyainak és érdekeinek kifejezője Sztjepanosz Nazarjan volt, aki harcolt a feudális egyház ellen, védelmére kelt az új örmény irodalmi nyelvnek, amelyet a feudális és klerikális elemek elvetettek, követelte a természettudományos ismeretek terjesztését. Nazarjan síkraszállt az orosz—örmény politikai, gazdasági és kulturális kapcsolatok erősítéseért.

Nazarjan és az örmény burzsoázia más ideológusai ugyanakkor elvetették az önkényuralom elleni harcot, a parasztoknak a földesúri rend elleni forradalmi harcát. Nazarjan filozófiai téren idealista, a vulgáris evolucionizmus híve volt.

A XIX. század ötvenes és hatvanas éveiben a feudális-klerikális reakció elleni harc kimagasló képviselője, az örmény burzsoá liberalizmus bírálója volt *Mikael Lazarevics Nalbangyan* (1829—1866), forradalmi demokrata, materialista filozófus.

Nalbangyan alkotásaiban Örményország elnyomott tömegeinek és mindenekelőtt a parasztságnak a társadalmi és nemzeti elnyomás elleni növekvő tiltakozását tükrözte. Herzen és Csernisevszkij forradalmi eszméinek hatására vált az oroszországi forradalmi-demokrata mozgalom meggyőződéses és tevékeny harcosává. 1862-ben letartóztatták, és a Péter-Pál erődben töltött háromévi börtön után Kamisinbe száműzték, ahol 1866-ban meghalt.

Nalbangyan műve a „Két sor” című pamflet (1861), amelyben népellenes tevékenysége miatt kipellengérezte az örmény papságot és az örmény burzsoáziát. Ugyanebben az időben írta „A földművelés az igazi út” című munkáját (1862), amelyben társadalmi és politikai nézeteit fejti ki. A börtönben több munkát írt, köztük a „Hegel és kora” című filozófiai művet (1863).

Az Sz. Nazarjan által kiadott „Jusziszapajl” (Északi Fény) című örmény folyóiratban Nalbangyan forradalmi-demokratikus eszméket hirdetett. Meg volt győződve arról, hogy a népnek a társadalmi és nemzeti elnyomás alóli felszabadulása forradalmi harc nélkül elképzelhetetlen, s Csernisevskijhez hasonlóan arra szólította fel a népet, hogy kaszát-kapát ragadjon. Nalbangyan azt mondta, hogy a nép boldogulásáért vívott harc „... ez életünk valódi értelme és célja. S e cél elérése érdekében nem riadunk vissza sem a börtöntől, sem a száműzetéstől. A szabadságot, melyet eddig hirdettünk, nemcsak szóval és tollal fogjuk szolgálni, hanem fegyverrel és vérrel is, ha valaha méltónak találtatunk arra, hogy fegyvert ragadhassunk érte és vérünkkel szentelhessük meg.”*

Nalbangyan a dolgozó tömegek osztályérdekeinek védelmében bírálta a burzsoá liberálisok arra irányuló kísérleteit, hogy letérítsék a dolgozókat a kizsákmányolók és a cárizmus elleni forradalmi harc útjáról. Felfedte a burzsoázia által hirdetett, osztály-hovatartozástól független, örmények közti „béke” és „testvériség” osztály-tartalmát. Nalbangyan, a népek egyenjogúságának híve, szembeállt a sovíniszta és faji koholmányokkal, a kozmopolitizmussal, amelyről azt mondta, hogy „nyomorúságos, siralmas filozófia”.

Nalbangyan elítélte az angol és egyéb gyarmatosítóknak azt a hazug állítását, hogy nekik „civilizáló” szerepük van Ázsiában. Ennek a „civilizációnak” iskolái a börtönök — mondta —, „nevelői a rendőrök és csendőrök, könyvei — a láncok, az erkölcsi tökéletesedés főiskolája — a száműzetés, az örök élethez vezető kapu — a szégyenoszlop, az akasztófa, a vérpad”.**

Nalbangyan a filozófia alapkérdését általában materialista módon válaszolta meg: az anyag elsődleges, a szellem, a tudat másodlagos, az anyag származéka. Elmúltak azok az idők, mondta, amikor a ködbe burkolt emberi képzelet a semmiből próbálta létrehozni a világegyetemet. Miután leküzdötte korábbi deista tévedéseit, arra a meggyőződésre jutott, hogy az anyag örök és megsemmisíthetetlen, hogy maga az anyag az oka saját létezésének és fejlődésének.

Az emberi értelem, mondta Nalbangyan, képes arra, hogy a tapasztalás alapján helyesen ismerje meg a valóságot. Az ember minden ismeretét a külső, anyagi világból meríti. Az emberi eszmék és képzetek a természet és a társadalmi élet jelenségeinek tükröződései.

Nalbangyan elszánt ellenfele volt a skolasztikus és idealista absztrakt-

* Nalbangyan: Válogatott filozófiai és társadalmi-politikai művek. Moszkva 1954. 371. old. (oroszul).

** Uo. 444. old.

spekulatív filozófiának. Minden filozófiai rendszert a történelmi fejlődés termékének tekintett. Úgy vélte, hogy Hegel idealista rendszere egyáltalán nem tekinthető a filozófiai gondolat koronájának, miként azt a hegelianusok vélték, hanem az egy idejétmúlt „rend” filozófiai tanítása.

Nalbangyan számára a filozófia nem öncélú valami, hanem a nép felszabadításáért vívott harc fegyvere. A filozófia legfontosabb feladata szerint, hogy felkutassa az emberek életkörülményei megjavításának módzatait és útjait. „Az embernek nincs hová lehajtania a fejét, az embernek nincsen kenye, az embernek nincsen ruházata és lábbelije . . . A filozófia lényege abban áll, hogy megtalálja az egyszerű és természetes utat, megjelje az igazi, értelmes emberi eszközöket ahhoz, hogy az embernek legyen hol lehajtania a fejét, legyen kenye, befedhesse testét, kielégíthesse természetes szükségleteit.”*

Nalbangyan a filozófia igazi forrását és szilárd megalapozását a történelemben és a természettudományban látta. „Tanulmányozd a történelmet, tanulmányozd a természetet, tanulmányozd az embert, tanulmányozd a társadalmat, a társadalom törvényeit, az emberi élet jelenségeit, ismerd meg szükségleteit, e szükségletek kielégítésének eszközeit . . .”**

Nalbangyan a fejlődés dialektikus eszméje mellett szállt síkra. Nézete szerint a természet állandó mozgásban van, a szerves világ a szervetlenből keletkezik. Nalbangyan lelkes híve volt Kant—Laplace kozmogóniai elméletének, Darwin fejlődéstudományának.

A társadalmi életet a haladó és reakciós erők közti örök harc folyamának tekintette, amelyben az újnak, a haladónak kell győzedelmeskednie. „Az újnak — írta Nalbangyan — harc útján kell kitűznie zászlaját a régi romjaira.” Nalbangyan tagadta az antagonisztikus erők kibékítésének lehetőségét, furcsának tartotta a köztük levő béke megteremtésének óhaját. „A harc a mozgás eredménye, a mozgás pedig az élet”*** — írta.

Nalbangyan a gazdaságilag elmaradt Örményország viszonyai között még nem juthatott el a materialista történetfelfogáshoz. Kezdte azonban megérteni a gazdasági tényező szerepét a társadalom életében, és arra a következtetésre jutott, hogy „nem lehet megújítani az örmény nemzet alapjait, erőt és hatalmat adni neki, amíg a nemzet, az egyszerű nép nélkülözi a mindennapi kenyeret, amíg nincsen megoldva számára a gazdasági kérdés”.****

Abovjan és Nalbangyan társadalmi és irodalmi tevékenysége, demokratikus és filozófiai eszméi erős hatással voltak a XIX. század közepén és második felében az örmény nép felszabadító mozgalmára és haladó kultúrájára.

* *Nalbangyan*: Válogatott filozófiai és társadalmi-politikai művek. Id. kiad. 460. old.

** *Uo.* 461. old.

*** *Nalbangyan* Művei. 2. köt. Jereván 1940. 262. old. (örmény nyelven).

**** *Nalbangyan*: Válogatott filozófiai és társadalmi-politikai művek. Id. kiad. 426. old.

Közép-Ázsiában és Kazahsztánban csaknem az egész XIX. század folyamán feudális viszonyok uralkodtak. A tömegek a feudális kizsákmányolás és zsarnokság igáját nyögtek, a mérhetetlen adóterhek és szolgáltatások súlya alatt roskadoztak. A szakadatlan viszályok, a rabszolgaság maradványai (a rabszolgakereskedelem), a feudális elzárkózottság, a dolgozók jogfosztottsága végzetes hatással volt Közép-Ázsia és Kazahsztán társadalmi életére.

A közép-ázsiai országok és Kazahsztán gazdasági, politikai és kulturális elmaradottságát csak fokozta a muzulmán vallás uralma. Az iszlám és különféle intézményei szabályozták az egyéni, családi, társadalmi, jogi viszonyokat, üldözték a tudományos gondolkodást.

Közép-Ázsiának és Kazahsztánnak Oroszországgal való egyesítése a XIX. században elhárította azt a veszélyt, hogy ezeket az országokat a feudális Kelet hódítsa meg, vagy hogy a burzsoá Anglia gyarmataivá váljanak. Közép-Ázsia és Kazahsztán az orosz cárizmustól való gyarmati függés sorsára jutott ugyan, de Oroszországhoz való csatolásuknak objektíve kedvező következményei voltak. Ez elősegítette bizonyos fókig ezekben az országokban a gazdasági élet (a kereskedelem, a közlekedési utak stb.) fejlődését, lehetővé tette, hogy a lakosság egy része bekapcsolódjék az orosz kulturális életbe. Ennek az egyesítésnek a legnagyobb eredménye az volt, hogy Kazahsztán és Közép-Ázsia népeinek felszabadító harca közös mederbe terelődött az egész oroszországi forradalmi mozgalommal.

A cárizmus Közép-Ázsiában és Kazahsztánban a kegyetlen nemzeti elnyomás politikáját folytatta.

Kazahsztán és Közép-Ázsia kizsákmányoló osztályai, a feudálisok, a születőben levő burzsoázia és a muzulmán papság éppúgy, mint a cári kormány, igyekezett letéríteni az elnyomott népeket a forradalmi harc útjáról, eltávolítani őket az oroszországi dolgozóktól és haladó kultúrájuktól, vallásos fanatizmussal és a nemzetek közti viszály szításával mérgezni a tömegek tudatát.

Közép-Ázsiában és Kazahsztánban nem egy ízben lángolt fel a cári gyarmatosítók, a kánok, a bégek és a bájok elleni spontán népi felkelés. Bár a hatalom birtokosai az irányítást és világos politikai célokat nélkülöző, különálló és elszórt felkeléseket kegyetlenül elfojtották, ezek felébresztették az elnyomott tömegek harckészségét, és aláásták a kizsákmányoló rend pilléreit.

A dolgozók (parasztok, állattenyésztők, kézművesek stb.) spontán megmozdulásai talaján, az uralkodó feudális-vallásos világnézet és a születőben levő burzsoá nacionalista ideológia elleni harcban alakult ki és fejlődött tovább Közép-Ázsia és Kazahsztán népeinek haladó társadalmi s ezen belül filozófiai gondolkodása.

K a z a h s z t á n b a n a társadalmi, politikai, filozófiai gondolat első neves képviselője *Csokan Csingiszovics Valihanov* (1835—1865) tudós, felvilágosító demokrata volt.

Valihanov a kazahok és az orosz nép közti közeledés és barátság őszinte híve volt, aki helyesen értékelte Kazahsztán Oroszországgal való egyesítésének jelentőségét a haladás szempontjából.

Valihanov 1861-ben pétervári tartózkodása alatt meglátogatta Csernisevskij. Erről a találkozóról később a következőket írta: „Milyen nagyszerű ember ez a Csernisevskij, és az oroszok élete mellett milyen kitűnően ismeri más népek életét is! Vele folytatott beszélgetésem után végérvényesen kialakult bennem az a gondolat, hogy Oroszország nélkül elveszünk, oroszok nélkül — ez annyi, mint művelődés nélkül, zsarnokságban és tudatlanságban élni, oroszok nélkül csak Ázsia vagyunk, és nélküle nem is lehetünk mások. Csernisevskij — barátunk.”

Valihanov társadalmi és politikai nézeteit „Jegyzetek a szibériai illetőségű kirgizekre vonatkozó bírósági reformról”, „Dzsungarijai karcolatok” című munkájában és barátaihoz írt leveleiben fejti ki. Filozófiai szemlélete „A sámánizmus nyomai a kirgizeknél”^{*} című cikkében, és „Jegyzetek a sámánizmusról. — Tyengeri” című munkájában és más műveiben jut kifejezésre.

Valihanov, aki az „egyszerű nép” — a munkájukból élő állattenyésztők — érdekei mellett szállt síkra, és a feudális vezetők önkényének megszüntetését követelte, megértette, hogy „az előkelő és gazdag emberek érdeke még a legcivilizáltabb társadalmakban is többnyire ellentétben áll a tömegek, a többség érdekeivel”.^{**}

Valihanov a társadalmi életéről vallott felfogásában idealista volt. A társadalomban döntő szerepet tulajdonított a szellemi tényezőknek, helytelenül úgy vélte, hogy csak a tudomány és a műveltség segítségével változtatható meg a fennálló rend és érhető el társadalmi haladás. Valihanov eltúlozta a földrajzi környezet szerepét a társadalom életében, úgy vélte, hogy az emberek jellemét, nézeteit és erkölcsait a külső környezet, a társadalmi és természeti (földrajzi) feltételek szabják meg, hogy az emberi indítékokat és motívumokat mindenekelőtt a környezet feltételei, az éghajlat és a talaj határozzák meg.

A természeti jelenségek értelmezésében Valihanov ösztönös materialistának bizonyult. Nem ismerte el, hogy a világon természetfeletti erők vannak, hogy a természetnek „teremtője” van, s azt állította, hogy az ember maga alkotott magának isteneket. „A természet és az ember, az élet és a halál a legnagyobb csodálat tárgya volt... A primitív ember tisztelte a napot, a holdat, a csillagokat és mindazt a *végtelet, örökkétartót és sokféleséget*, amit természetnek vagy világmindenségnek nevezünk.”^{***}

Valihanov bírálta a vallást, kifejtette, hogy Európában is az volt a helyzet, hogy „a teológiai szellem túlsúlya a legszánalmasabb formában jutott kifejezésre a nép fejlődésében”.^{****} A mohamedán vallásban olyan

^{*} Akkoriban a kazahokat is kirgizeknek nevezték. — A szerk.

^{**} Valihanov: Cikkek. Levelezés. Alma-Ata 1947. 41. old. (oroszul).

^{***} Uo. 16. old. (Kiemelés tőlünk. — A szerk.)

^{****} Uo. 102. old.

tényezőt látott, amely megosztja a népet és visszafelé húzza a társadalmat.

A XIX. század második felében a kazah társadalmi gondolkodás terén Valihanov felvilágosító hagyományait Ibraj Altinszarin és Abaj Kunanbajev, a kiváló költő és gondolkodó folytatta.

Tadzsikisztánban a XIX. század ötvenes éveitől kezdve a társadalmi-politikai és filozófiai gondolkodás kimagasló képviselője volt *Ahmad Mahdum* (1827–1897), akit *Ahmad Donis* (= tudás) álnéven ismertek.

Az orosz nép életével és kultúrájával való megismerkedés lehetővé tette Ahmad Donisnak, hogy világosabban érzékelje Buhara gazdasági és társadalmi rendszerének elmaradottságát, s állhatatosan keresse átalakításának útját. Donis a haladás fő eszközét a művelődésben látta, abban, hogy közkinccsé kell tenni a tudomány és a kultúra vívmányait, s az ötvenes-hatvanas években helytelenül úgy vélte, hogy Buhara évszázados elmaradottságát meg lehet szüntetni az emíri kormányzattól kiinduló, felülről megvalósított reformok útján.

A buharai emirátus reformjainak Donis által javasolt tervezete azt tűzte ki céljául, hogy az emirátust feudális önkényuralomból felvilágosodott, alkotmányos monarchiává változtassa. Az emír, a világi és egyházi hűbérurak természetesen elvetették ezt a reformot. Ez arra vezetett, hogy Donis kezdte fokozatosan leküzdeni reformista illúzióit. „Ritka események” című könyvének egyik fejezetében a későbbiek során azt mondta, hogy a világ hatalmasainak gazdagsága és hatalma nem tekinthető törvényesnek, minthogy a gazdagság és hatalom erőszak által jött létre és azáltal, hogy az erősek megrabolják a gyengéket: a világ minden gazdagságát egyenlően kell felosztani az emberek között. Ahmad Donis meggyőződése szerint a gyengéknek hosszú és véres harcban kell kivívniuk jogaik helyreállítását, mert a világ erősei sohasem mondanak le önként arról, amit összeharácsoltak.

„A nemes Buhara mangiti emírjeinek rövid története” című művében, amelyet Donis nem sokkal halála előtt írt, arra a következtetésre jutott, hogy a zsarnokok és elnyomók hatalma, amelynek megtestesülését a buharai emirátus kormányzati rendszerében látta, elkerülhetetlenül lehangyollik. Donis a következőket írta: „Ezek az uralkodók, akiket most »Emir öfenségének« és »Vezír urunknak« nevezünk, a barmokhoz hasonlatosak, sőt megvetendőbbek azoknál... Óráról órára szembetűnőbbé válik hanyatlásuk (elkerülhetetlensége). Senki sem tartozik alávetni magát parancsainak és (az ilyen ember) nem lesz lázadó, mert az emirátus ellentmond az igazságosságnak.”*

Ahmad Donis a filozófia területén nem szabadult meg az idealista szemlélettől, de több olyan spontánul materialista eszmét fejtett ki, amelyek az akkori Buhara viszonyai között haladóak voltak. Az iszlám hivatalos

* A nemes Buhara mangiti emírjeinek rövid története. 1935-ben átírt kézirat. 255. old. (tadzsik nyelven).

tanításával szemben védelmezte a világ megismerhetőségének tételét, és példának felhozta, hogy a napfogyatkozást előre meg lehet állapítani. Donis szemben állt az iszlám predesztinációt hirdető tanával, amely szerint isten eleve meghatározza minden egyes élőlény sorsát, és ezért mindenkinek békésen végre kell hajtania azt, ami eleve rendeltetett számára.

Ahmad Donis világszemléletének minden történelmi korlátozottsága ellenére progresszív jelentősége volt, és befolyásolta a tadzsik nép és más közép-ázsiai népek kulturális életének fejlődését.

Turkméniaiban Mahtumkuli, a kiváló gondolkodó haladó hagyományait a XIX. század első felében Kemine és Zelili költők folytatták, akik elítélték a társadalmi igazságtalanságokat, és leleplezték a muzulmán papságot.

A későbbiek során, a XIX. század második felében, Ibraj Altinszarin és Abaj Kunanbajev kiváló kazah gondolkodók, Mukimi és Furkat, Üzbekisztán haladó írói, Toktogul Szatilganov, Togolok Moldo, Kirgízia népénekesei, műveikben a parasztok, kézművesek és más dolgozó rétegek érzéseit tükrözték, ezek érdekei mellett szálltak síkra. Kazahsztán és Közép-Ázsia haladó gondolkodói tiltakoztak a feudális rend és az iszlám ellen, amely szentesítette az elmaradt félf feudális viszonyokat, s ellensége volt a tudománynak és a művelődésnek. Ezek a gondolkodók a művelődésért és a haladó kultúráért harcoltak.

7. LETTORSZÁG ÉS ÉSZTORSZÁG

A XVIII. században Lettország és Észtország egyesítése Oroszországgal haladó szerepet töltött be a Balti-tenger melléki népek történelmében. Megteremtette a feltételeket ahhoz, hogy ezekben az országokban gyorsabban fejlődjenek a termelőerők, és előbbre haladjon a kulturális élet, hogy befejeződjék a lett és észt nemzet kialakulásának folyamata; megmentette őket attól a veszélytől, hogy a porosz militarizmus elnyelje őket.

A Balti-tenger melléki népek haladó kultúrája és társadalmi gondolkodása a XIX. század első felében és a század közepén a cárizmus gyarmatosító politikája és a földbirtokosok, különösen a német bárók elnyomása ellen, a vallásos világnézet ellen vívott ádáz harcban fejlődött.

A XIX. század közepétől Lettország és Észtország legkiválóbb demokratikus gondolkodóinak világnézete a földesurak elleni paraszti mozgalom erősödését tükrözte, amely egybefonódott az orosz cárizmus és a német báróknak a katolikus és lutheránus papság által szentesített uralma elleni nemzeti felszabadító mozgalommal.

A későbbiek során a lettországi és észtországi forradalmi mozgalom az általános orosz forradalmi mozgalommal szoros összefüggésben fejlődött.

L e t t o r s z á g. A XIX. század ötvenes-hatvanas éveiben a lett nép haladó társadalmi gondolkodásában jelentős szerepet töltött be *Juris*

Alunans (1832—1864) felvilágosító, filozófus és közgazdász, aki bírálta a feudális rendet és a feudális ideológiát. Alunans egyik megalapítója és első szerkesztője volt a „Pétervári Újság”-nak („Peterburgas Avizes”), amely 1862-ben jelent meg először, lett nyelven. A liberális irányzatú újságot 1865-ben a német bárók sürgetésére a cári hatóságok betiltották.

Alunans befejezetlen közgazdasági munkáját, a „Gazdaságtan”-t, amely a Balti-tenger melléki feudális jobbágyrendszert bírálja, 1867-ben, az író halála után adták ki.

Alunans műveiben a materialista természetfelfogás mellett szállt síkra: a világ anyagi és örökkévaló, s belső törvényei szerint mozog és fejlődik. „A materializmus — mondotta Alunans — az a tanítás, amely szerint a természetben és a megismerésben minden dolog és minden átalakulás abból következik, hogy azok a legkisebb részecskék vagy atomok, amelyekből a dolgok állnak, megváltoznak és mozognak, és hogy a testi dolgok átalakulásához nincsen szükség nem-testi erőkre. Ezért a materializmus tagadja, hogy a világ irányítója valamiféle testetlen szellem.”*

Bár Alunans materialista világnézete lényegében mechanisztikus maradt, megtaláljuk benne az ösztönös dialektika elemeit is. „Mindaz a végtelen térség — írja —, amelyben a nap és a csillagok keringenek és mozognak, nem üresség, hanem telítve van testi részecskékkal, amelyekből a világok keletkeznek, és amelyekké a világok pusztulásuk után ismét visszaváltoznak.”**

Alunans szerint csak az ember része a végtelen világmindenségnek; a világrendszerben nincsen hely isten számára. Alunans a természettudományos ismeretek propagandája terén erélyesen küzdött a babonák ellen. „A csodák — írta Alunans — a vallás legdédélgetettebb gyermekei . . . csodák nélkül a vallás nem létezhet . . . következőképpen vallás és babona kéz a kézben haladnak.”***

Alunans a vallást az uralkodó osztályok fegyverének tekintette. „Az egyházi emberek kezdettől fogva azt tanították, hogy annak, aki közel áll az istenhez, mentesülnie kell a munkától . . . Mennél inkább tökéletesedett isten szolgálata, annál inkább megnőtt a papság iránti tisztelet, annál nagyobb vagyont halmoztak fel a papok.”****

Alunans azonban nem jutott el odáig, hogy megértse a vallás osztálygyökereit és felszámolásának tényleges útjait. A társadalmi jelenségek felfogásában idealista maradt, úgy vélte, hogy a vallás a tömegek tudatlanságának és félrevezettségének következménye, és azt a helytelen nézetet vallotta, hogy csak a műveltség szabadíthatja meg az emberiséget a vallásos előítéletektől. Alunans a lett burzsoázia liberális képviselőitől eltérően rokonszenvezett a parasztságnak a német bárók ellen irányuló spontán mozgalmával.

* „Peterburgas Avizes”. 1862. Függelék. VII. old.

** *Alunans Művei*. 2. köt. Riga 1931. 182. old.

*** Uo. 205. old.

**** Uo. 73. old.

A XIX. században Lettország másik nagy, haladó gondolkodója *Kaspar Biezbārdis* (Bezbard) (1806—1886) volt. Cikkei: „Mit ismerhet meg a lélek” és „Mit kell tudniuk a parasztoknak” (1862), az első lett nyelven írt filozófiai művek voltak. A lett „Pétervári Újság”-ot, amely ezeket a cikkeket közzétette, materializmussal és ateizmussal, a fennálló rend elleni izgatással vádolták, és ideiglenesen betiltották. 1863-ban a parasztzavargások kapcsán Biezbārdist száműzték Lettországból. Biezbārdis elismerte, hogy az ember képes a világ megismerésére, és szembeállt Kant és Hegel idealizmusával. Úgy vélte, hogy Kantban és Hegelben közös a természeti jelenségek helytelen magyarázata; Kant számára a természeti jelenségek csak torz visszatükröződései annak, amit az ember nem képes megismerni („magánvaló dolog”), Hegel számára a fantasztikus „abszolút eszme” tükröződését jelentik.

Biezbārdis az érzéki adatokat tartotta az emberi megismerés alapjának. A megismerés, nézete szerint, az objektív világnak az emberi agyban való tükröződési folyamata. A lett gondolkodó azonban nem tudta következetesen materialista módon megoldani a tudat és a lét viszonyának kérdését, a materializmus és az idealizmus között ingadozott. Gyakran a hилоzoizmus álláspontjára tévedt, amely szerint minden anyag képes az érzékelésre. Biezbārdis, Alunanshoz hasonlóan, a társadalmi jelenségeket idealista módon magyarázta.

Biezbārdis műveiben kifejtette azt a dialektikus gondolatot, hogy a természet és a társadalom a haladás irányában fejlődik. „Világossá válik — írta Biezbārdis —, hogy az idők folyamán minden megváltozik... Amit ma tökéletesnek tartanak, azt a későbbiek során elvetik. Ami ma csillaghoz hasonlóan ragyog, az holnap porba omlik.”*

A későbbiek során, a XIX. század 80—90-es éveiben, a kapitalizmus és az erősödő munkásmozgalom körülményei között, a felvilágosító demokráciának a reakciós-feudális rend és a német bárók önkénye, a vallás és az idealizmus ellen vívott eszmei harcát a burzsoá-demokratikus „Új irányzat”, különösen pedig a forradalmi-demokrata E. Weidenbaums és J. Rainis folytatta.**

É s z t o r s z á g. Észtországban a XIX. század 40-es éveiben a haladó társadalmi gondolkodás egyik kezdeményezője *Raynhold Kreutzwald* (1803—1882) író volt. Kreutzwald legnagyobb érdeme az, hogy összegyűjtötte és sajtó alá rendezte az észt népi eposz, a „Kalevipoeg” anyagát.

Kreutzwald filozófiai nézeteit „természetfilozófiai” nézeteknek nevezte, és szembeállította azokat a „teológiai állásponttal”. Materialista módon gondolkodott, amikor úgy vélte, hogy a természet öröktől fogva létezik s hogy a természetet önmagából kell magyarázni. A természetben és a társadalomban szakadatlan mozgási folyamat és haladás tapasztalható, amelynek forrása az ellentétes erők összeütközése.

Kreutzwald folytatta a XVII—XVIII. századi materializmus hagyó-

* „Peterburgas Avizes”. 1862. 4. sz. Függelék. 35. old.

** E. Weidenbaums, J. Rainis és más lett gondolkodók világnézetével „A filozófia története” III. kötete foglalkozik.

mányait, s szembeszállt a „velünk született eszmék” idealista elméletével. Az emberi lélek születésekor „tiszt lap, amelyet a későbbiek során teleírhatnak a legkülönbözőbb dolgokkal”.*

Kreutzwald azonban nem volt következetes materialista, és a deizmus felé hajlott. Elismerte, hogy a természetben végbemenő mozgásnak kell valamilyen céllal rendelkeznie, s ennek kapcsán arra a következtetésre jutott, hogy létezik egy természetfeletti lény — isten —, amely, miután egyszer kijelölte a természet törvényeit, többé nem avatkozik a dolgok menetébe.

Kreutzwald, aki felvilágosító volt, és elítélte a jobbagyrendszert, azt bizonyította, hogy kora társadalmi rendje „már régóta természetellenessé vált”, hogy a balti „sajátos rend” annál gyorsabban közeledik pusztulása felé, mennél inkább arra törekszik, hogy a „falain támadt réseket a középkor málladozó köveivel tömje be”. A balti nemességet bárgyú reakciósként jellemezte, s a papságban látta a művelődés legfőbb ellenségét.

Észtországban a XIX. század hatvanas-hetvenes éveiben a haladó társadalmi-politikai és filozófiai gondolkodás kiváló képviselője *Karl Robert Jacobson* (1841—1882) volt. Jacobson felvilágosító nézetei pétervári tartózkodása idején (1863—1871) alakultak ki, ahol gimnáziumi tanár volt. 1878-ban kezdte kiadni és szerkeszteni a „Szakala” című újságot, amely bírálta a feudális rendet, a földbirtokosok és a papok reakciós álláspontját.

Jacobsonnak az volt a célja, hogy a paraszti tömegeket kiragadj a egyház befolyása alól, amelyet a feudális reakció bástyájának tartott. Feladatának tekintette, hogy „minden úton-módon” megingassa az egyházi személyek iránti tiszteletet, „kik is mindenütt pestisei az emberi nemnek, amit azonban nálunk még nem akarnak megérteni”.**

Jacobson filozófiai nézeteit illetően materialista és ateista volt. Nem kételkedett abban, hogy a természetnek objektív törvényei vannak. „A természeti törvények ellenére, amelyeket az emberek többsége »isten akaratának« nevez, semmi sem jön létre”*** — írta.

Jacobson világnézete magában foglalja az ösztönös dialektika bizonyos elemeit. Így például a társadalmi fejlődés ösztönző erejének az ellentétes erők harcát tekinti: „A harc . . . mindig és mindenütt, nemcsak az egyes államok és népek között folyik, hanem még inkább az egyes rétegek és társadalmak között. És ennek így is kell lennie e világban, mert csak ezen keresztül keletkezik élet.”****

Jacobson felvilágosító maradt, és nem jutott el a forradalmi demokracizmusához. A XIX. század végén Kreutzwald és Jacobson felvilágosító,

* *W. R. Ristmets (Tr. R. Kreutzwald): Sippelgas [Hangya]. 2. köt. Tartu 1861. 13. old.*

** *Jacobson levele I. Kelerhez. 1877. október 4. Az idézett mű megtalálható a Kreutzwaldról elnevezett irodalmi múzeum archívumában.*

*** *Jacobson levele Lidia Kojdulhoz. 1870. február 22.*

**** *Jacobson: „Előre . . .” Viljandi 1876. 3—4. old. Kreutzwald Irodalmi Múzeum. Archívum.*

demokrata hagyományait, a materialista világszemléletért vívott harcukat Észtországban a forradalmi demokraták folytatták, akik közel jutottak a tudományos szocializmushoz; kiváló képviselőjük E. Vilde volt.*

8. MOLDOVA

Moldvában (amelynek egy részét — Besszarábiát — 1812-ben Oroszországgal egyesítették) a kultúra és a társadalmi gondolkodás az orosz nép felszabadító mozgalmával és haladó kultúrájával szoros kapcsolatban fejlődött. Moldvában a társadalmi gondolkodásra és az irodalomra nagy hatással voltak a dekabristák és Puskin, a tudományos gondolkodás fejlődésére V. V. Dokucsajev, I. I. Mecsnyikov és más orosz tudósok.

A moldvai nép társadalmi gondolkodása és kultúrája közvetlen és szoros kapcsolatban fejlődött a Moldvához közeli román nép társadalmi gondolkodásával és kultúrájával is, annál is inkább, mivel a moldvai kultúra nemcsak Besszarábiában fejlődött, hanem a román államhoz tartozó moldvai fejedelemségben is, s a moldvai kulturális élet sok képviselője egyúttal a rokon román kultúra képviselője is volt.

A moldvai társadalmi gondolkodás — és ezen belül a filozófia — haladó áramlataiban visszatükröződött az osztályharc, amely Moldvában a XIX. század elején és közepén fellángolt, és főleg a parasztságnak a földbirtokosok és a cári önkényuralom elleni harca.

Moldvában a XIX. század első felében a haladó társadalmi-politikai és filozófiai gondolat neves képviselője volt *Alecu Russo* (1819—1859), a kiváló író és forradalmi demokrata. A besszarábiai bojárcsaládból származó Russo részt vett Erdélyben az 1848. évi forradalmi eseményekben, és harcos egyénisége volt a román kulturális életnek.

Russo a moldvai és a román nép történetének tanulmányozása során arra a következtetésre jutott, hogy ez a történet nem más, mint a parasztok által a bojárok ellen vívott harc története, amelyet a társadalmi csoportok érdekeinek összeütközése robbantott ki. Russo feltárta a nép és a „felsőbb körök” érdekeinek ellentétességét, s harcot indított a bojárok és híveik ellen.

Russo a társadalmi fejlődés forradalmi útja mellett szállt síkra, s a régi meg az új közti harc dialektikus elvét vallotta. „Nálunk éppúgy, mint bármely újjászületőben levő országban — írta — két elv van, amely elfojtott, de óriási és szakadatlan harcban áll egymással: egyrésről a régi, másrésről az új, egyrésről az idejétmúlt és elaggott, másrésről az életerőtől duzzadó bátor újítás. Élethalálharc ez a régi és az új között, amelyben a nehezen kivívott győzelem az újé lesz.”**

* E. Vilde világnézetével „A filozófia története” III. kötete foglalkozik.

** Russo: Válogatott művek. Kisinyov 1955. 77. old. (moldvai nyelven).

Russo felhívta a népet, hogy nyíltan szálljon szembe az elnyomókkal. Kijelentette, hogy a társadalmi igazságtosság borzalmas vihar, forradalom útján fog megszületni, hogy az elnyomók méltó büntetése az emberek gyötrelméből, a szegény özvegyek átkából, az árvák könnyeiből kovácsolódik ki.

Russo élesen elítélte a hódító hadjáratokat, kijelentette, hogy „a népek hadilábon állnak egymással, gyűlölik egymást, szakadatlanul harcolnak egymás ellen, igyekeznek meggyengíteni az erősebbet és elnyelni a gyengébbet, s mindezt nem saját javukra, hanem a világ elnyomóinak érdekében”.*

Russo támadta az olyan irodalmat, melyből hiányzik az eszmei tartalom és azt követelte, hogy az irodalom tükrözze kora igényeit, adjon hangot a nép vágyainak és gondolatainak, amelyek a folklórban, a „nép archívumában” testesülnek meg. Russo műveivel elősegítette az irodalom és a haladó társadalmi gondolkodás fejlődését Moldvában és Romániában.

Moldvában és a Romániához tartozó moldvai fejedelemségben a XIX. század harmincas-hatvanas éveiben a tudomány és a felvilágosodás láng-lelkű harcosa volt *Gheorghe Asachi* (1788–1869), a tudós és publicista. Asachi, aki kimutatta, hogy milyen szoros kapcsolat volt Moldva története és Oroszország története között, a moldvai és az orosz nép közötti közeledést hirdette. I. Kajdanovnak, „Az Orosz Birodalom Története” című, általa lefordított és moldvai nyelven kiadott művének előszavában azt írta, hogy Oroszország „az egyik legelső helyet foglalta el az európai hatalmak között, és miután megzabolázta végtelen földjének zord éghajlatát, a kultúra és a művészet központjává tette azt”.**

Asachi nagyszabású felvilágosító tevékenységet fejtett ki, olyan iskolákat létesített, amelyekben moldvai nyelven folyt a tanítás, harcolt a természettudományok tanulmányozásáért. Jassiban, 1835-ben személyes közreműködésével nyitották meg a Mihály Akadémiát, amely később (1856-ban) egyetemmé alakult át.

A felvilágosító Asachi műveiben nem bírálta élesen a társadalmi ellentmondásokat; azt a helytelen nézetet vallotta, hogy a kultúra elterjedésével megjavulnak az erkölcsök és elsimulnak a társadalmi ellentmondások.

Moldvában a XIX. század első felében ismert gondolkodó és tudós volt *Jakob Cihac* (1800–1888), az 1837-ben kiadott „Természettörténet” szerzője. Cihac, aki ösztönös materialista volt, a természettudományt tekintette „az alapnak, amelyre minden más tudomány és mesterség épül”.*** Véleménye szerint a természettudomány fejlettségi színvonalától függ a nép egész szellemi kultúrájának fejlettsége. Cihac érdekes — bár nem következetes — gondolatokat fejtett ki az ember és az állatvilág közötti különbségről. „Az ember — írta — az élőlények közül kitűnik szellemi és fizikai sajátosságaival, amelyeket azonban a neve-

* Uo. 174. old.

** „Az Orosz Birodalom Története Ivan Kajdanov államtanácsos és lovag tollából. Fordította G. Asachi. Jasi 1832 (előszó).

*** *Cihac*: *Istoria Naturală* [Természettörténet]. 1937. 1. old.

lés alakít ki. Az egyenes tartás, a kezek használata, a nyelv és az értelem különböztetik meg az embert valamennyi állattól.”*

Haladó társadalmi-politikai és filozófiai eszmék tükröződnek A. Hagdeu, I. Creangă és más moldvai írók alkotásaiban.



Az orosz birodalomban a XIX. században a feudális hűbéri rendszer bomlása, válsága és hanyatlása következtében erősödött a parasztság osztályharca a földesúri-feudális elnyomás ellen. Ez a harc egybefonódott a nem-orosz nemzetiségeknek a cárizmus elleni nemzeti felszabadító mozgalmával. A feudalizmusellenes társadalmi erők tiltakozása és megnyilvánulásai a földesúri-feudális és monarchista elnyomás ellen visszatükröződtek abban a harcban, amelyet a XIX. század első felében és a század közepén Oroszország népei társadalmi-politikai és filozófiai gondolkodásának haladó áramlatai vívtak a reakciós feudális és vallásos ideológia ellen. A felvilágosító, jobbágyrendszerellenes áramlatokból nőtt ki és fejlődött tovább a társadalmi gondolkodás történetének proletárkorszakát megelőző időszak leghaladóbb irányzata, a forradalmi-demokrata irányzat, amely a parasztság érdekeit és vágyait juttatta kifejezésre. A társadalmi gondolkodásnak ez a materialista filozófiára támaszkodó áramlata a XIX. század közepén küzdött az uralkodó földesúri osztály reakciós hűbéri ideológiája ellen. A forradalmi demokratizmus ugyanakkor felvette a harcot a liberális reformista és nacionalista áramlatok ellen is, amelyek a kialakulóban levő nemzeti burzsoáziának és a nemesség tőkés fejlődés útjára lépő köreinek az érdekeit és beállítottságát tükrözték.

Ezek a tények megcáfolják az „egységes folyamat” antimarxista, burzsoá-nacionalista elméletét, amely helytelenül azt állítja, hogy a népek kultúrájának, társadalmi gondolkodásának fejlődése békésen, zökkenésmentesen, osztály- és pártharcok nélkül ment végbe.

Annak a harcnak társadalmi alapja, amelyet Oroszországban a XIX. században a materialista és ateista eszmék képviselői az idealizmus, a vallás, a babona ellen vívtak, végső soron nem volt egyéb, mint az elnyomott és kizsákmányolt tömegek fellépése az uralkodó és kizsákmányoló osztályokkal szemben.

Ha Oroszország népei haladó társadalmi-politikai és filozófiai gondolatának fejlődését vizsgáljuk, azt látjuk, hogy a XIX. században e gondolat legkiválóbb képviselői a dolgozó osztályok érdekeinek védelmében nem a cárokba, törvényhozókba és ideológusokba vetették reményeiket, hanem a társadalom forradalmi átalakításába, amelyet az orosz nép hajt végre, együtt a cárizmus által elnyomott más népek dolgozó tömegeivel. Ezzel súlyos csapást mértek azokra a reakciós nacionalista koholmányokra, amelyek szerint Oroszország elnyomott népei már réges-régen, a korai

* *Cihac*: Istoria Naturală. Id. kiad. 16. old.

feudalizmus idején túljutottak „aranykorukon”, és nem számíthatnak egy jobb jövőre.

A XIX. században Oroszország számos népe haladó gondolkodóinak materialista filozófiai eszméi, forradalmi társadalmi nézetei, esztétikai felfogása a haladó orosz tudósokkal és írókkal, különösen az orosz felszabadító mozgalom — eleinte a nemesi forradalmárok, később a forradalmi demokraták — képviselőivel való eszmei közösségben, olykor közvetlen hatásukra fejlődött. Oroszország népeinek gondolkodói figyelmesen tanulmányozták és feldolgozták a nyugat-európai népek társadalmi, politikai és filozófiai fejlődésének legkiválóbb eredményeit is, különösen a XVII—XVIII. századbeli materialista tanításokat, Hegel dialektikáját, az utópikus szocializmus elméleteit.

A XIX. század első felében és a század közepén élő oroszországi népek haladó társadalmi gondolkodása történetének tényei megcáfolják azokat a reakciós kozmopolita „elméletcskéket”, amelyek szerint Ukrajnában, Belorussziában, a balti országokban, Grúziában, Örményországban és Oroszország más népeinél a kultúra és a felvilágosodás fénye csak nyugatról hatolt be, s hogy e népek kultúrája kizárólag a nyugat-európai feudális és polgári kultúra hatása alatt fejlődött.

A történelmi tények megdöntik azt a nacionalista és pániszlám felfogást is, amely szerint Közép-Ázsia, Kazahsztán, Azerbajdzsán népeinek és más keleti népeknek kultúrája a muzulmánosság talaján született meg és csak a keleti zsarnoki államok feudális-vallásos kultúrájának hatására fejlődött.

A történelem megcáfolhatatlanul bebizonyítja, hogy a nem-orosz népeknek Oroszországgal való egyesítése után, haladó kultúrájuk a haladó orosz kultúrával való szoros kapcsolatban és eszmei közösségben fejlődött, a külföldi — nyugati és keleti — népek értékes kulturális vívmányainak felhasználásával.

Az orosz népnek a XVIII—XIX. században született hatalmas kulturális eredményei, amelyek Lomonoszov és Ragyiscsev, Puskin, Gogol, Belinszkij és Herzen, Csernisevszkij és Dobroljubov, Nyekraszov és Szaltikov-Scsedrin nevéhez fűződnek, Oroszország valamennyi népe haladó gondolkodóinak és kulturális tényezőinek kincsévé váltak; ezek a haladó emberek a cárizmus ellenére terjesztették az orosz kultúra vívmányait a tömegek között.

E haladó gondolkodók világnézetében és alkotásában — s éppígy Kajum Nasziri és Gabdulla Tukaj tatár felvilágosító demokraták, Dorzsi Banzarov burját tudós, Koszta Hetagurov oszét forradalmár költő és Oroszország több más népe haladó gondolkodóinak világnézetében és alkotómunkájában — kifejezésre jutottak az orosz forradalmi demokrácia ideológiájával rokon, haladó társadalmi, politikai és filozófiai eszmék.

**A HALADÓ FILOZÓFIAI ÉS SZOCIOLÓGIAI GONDOLKODÁS
FEJLŐDÉSE A KELET-EURÓPAI ORSZÁGOKBAN
A FEUDALIZMUS BOMLÁSÁNAK
ÉS A TŐKÉS VISZONYOK KIALAKULÁSÁNAK
IDŐSZAKÁBAN**

(A XIX. század első fele és közepe)

A filozófiai gondolkodás fejlődéséhez, különösen a szociológia és az esztétika terén, nagymértékben és sajátos módon járultak hozzá Kelet-Európa népei, amelyeknek zöme a feudalizmusból a kapitalizmusba való átmenet időszakát élte a XIX. század első felében.

Ebben az időben a nyugati és déli szláv országok többségében (Lengyelország, Bulgária, Szlovákia, Szerbia, Horvátország, Szlovénia, Montenegró) és más kelet-európai országokban (Magyarország, Románia) még mindig feudális jobbágyrendszer uralkodott. A kapitalizmus ebben az időben itt még csak első lépéseit tette fejlődése útján. Európa valamennyi szláv országa közül Csehország lépett először az ipari kapitalizmus útjára, mert ez az ország gazdasági tekintetben jóval fejlettebb volt, mint az őt elnyomó osztrák birodalom. Mindazonáltal a feudalizmusnak Csehországban is erős maradványai voltak.

A kelet-európai országokban hatalmas nemzeti felszabadító mozgalom bontakozott ki, amely elsősorban az elnyomott nemzetek dolgozó tömegeinek, főként parasztságának az uralkodó nemzetek hűbérurai ellen vívott harcában jutott kifejezésre. A „hazai” hűbérurak viszont egyre szorosabbra fűzték kapcsolataikat az elnyomó nemzetek uralkodó köreivel.

A kelet-európai országok nemzeti felszabadító mozgalmának fő erejét a parasztok és kézművesek alkották; a nemzeti felszabadító mozgalomban részt vettek a nemesség haladó körei, különösen a kisbirtokos nemesség (például Lengyelországban a slahta) és a nemzeti burzsoázia haladó csoportjai, főként a kis- és középburzsoázia, valamint a kialakulóban levő polgári értelmiség. A nemzeti burzsoázia egy jelentős része osztályérdekeit tartva szem előtt, igyekezett alkalmazkodni ahhoz a rendhez, amelyet az elnyomó nemzetek uralkodó osztályai honosítottak meg. A nagyburzsoázia a népi mozgalomtól való félelmében gyakran odáig jutott, hogy népellenes szövetségre lépett a „hazai” hűbérurakkal és az elnyomó államok uralkodó osztályaival.

A kelet-európai országokban a forradalmi-demokrata ideológia alapját a parasztság és a tönkrement városi alsóbb rétegek társadalmi és nemzeti felszabadulásért vívott harca alkotta.

A XIX. század első felében a kelet-európai népek, különösen a szláv népek kulturális élete és haladó társadalmi gondolkodása e népek kulturális

kapcsolatának jegyében fejlődött. Az orosz nép kultúrája és haladó társadalmi gondolkodása lelkesítő példaképül szolgált a szláv népek számára a társadalmi és nemzeti felszabadulásért vívott harcban. A szláv népek haladó kulturális kapcsolatát sokban elősegítette közös származásuk és történelmi sorsuk, valamint kultúrájuk és nyelvük rokonsága.

A kelet-európai népek haladó társadalmi, politikai és filozófiai gondolkodása magáévá tette és kritikailag átdolgozta a nyugat-európai országok haladó filozófiájának eredményeit, különösen a XVII—XVIII. század materialista filozófiáját és a materialista természettudomány eszméit, Hegel dialektikáját és az utópikus szocializmust. A társadalmi, politikai és filozófiai eszmék fejlődésében, különösen a nyugat- és délszláv országokban nagy szerepet játszott a XIX. század negyvenes-hatvanas éveit orosz haladó gondolkodónak forradalmi-demokrata ideológiája és materialista filozófiája.

Valamennyi kelet-európai országban a filozófiai gondolat fejlődésének, a haladó irányzatok és a reakciós irányzatok harcának megvoltak a maga sajátosságai, amelyeket az egyes országok életének társadalmi és történelmi körülményei, az osztályharc és a kultúra fejlődésének konkrét történelmi körülményei alakítottak ki.

1. LENGYELORSZÁG

A XIX. század elején Lengyelországban elmélyült a feudális rend válsága, kiéleződött a parasztság és a földbirtokosok közötti osztályellen-tét. A XVIII. század végén és a XIX. század elején megvalósított reformok eredményeként a tulajdonképpeni lengyel földeken eltörölték ugyan a jobbágyok személyi függőségét, a föld azonban mindenütt a földesurak birtokában maradt.

A földtelen és politikailag jogfosztott parasztok valójában továbbra is a jobbágy-robot igáját nyögték. Ugyanakkor a földesurak, akik a fejlődő kapitalista gazdaság igényeihez alkalmazkodtak, gyakran elűzték a parasztokat parcelláikról, hogy kiterjeszthessék a juhtenyésztést, és ipari növényeket termelhessenek.

A feudális viszonyok bomlása állandó parasztzavargásokat váltott ki, és érlelte a forradalmi válságot.

A XIX. század elején folytatódott Lengyelország felosztása a szomszédos feudális monarchiák — a cári Oroszország, Poroszország és Ausztria — között. Miután széthullott a varsói operetthercegség, amelyet Napóleon külpolitikai céljai megvalósítása érdekében alapított, az 1815. évi bécsi kongresszus határozata értelmében Lengyelország egy részét Varsó városával együtt a cári Oroszországhoz csatolták, Poznań és Lengyelország más nyugati területei Poroszországhoz, Lengyelország déli része és Nyugat-Ukrajna pedig Ausztriához kerültek.

A XIX. században jelentős méreteket öltött a lengyel nemzeti felszabadító mozgalom. Ez azzal magyarázható, hogy a lengyeleket függő

viszonyban levő, feldarabolt nemzetiség helyzetébe taszították akkor, amikor már folyamatban volt a nemzet kialakulása. Lengyelország felosztása nem állíthatta meg, bár bizonyos fókig lassította ezt a folyamatot.

„Már Lengyelország első felosztása — mondotta Marx és Engels — természetsszerűen arra vezetett, hogy szövetség jött létre... a slahta, a városi polgárság és a parasztság egy része között mind Lengyelország elnyomóival szemben, mind a haza nagy arisztokráciája ellen.”*

Marx, Engels és Lenin rámutatott arra, hogy a lengyel nép nemzeti felszabadító harca a XIX. század közepén összeurópai viszonylatban haladó volt, mert alásta az európai reakció bástyáját alkotó hatalmak Szent Szövetségének pilléreit.

Lengyelországban a nemzeti felszabadító mozgalom tábora nem maradhatott egységes, mert a kisbirtokos nemesség, a széleskörű népi mozgalom erősödésétől való félelmében, a döntő pillanatokban helyesebbnek találta megbékélni a cárizmussal, a német és az osztrák monarchiával, mintsem bevonni a felszabadító harcba a parasztság széles rétegeit. Az ilyen körülmények között kialakult lengyel burzsoázia liberális, felemás álláspontot foglalt el, noha a polgári értelmiség egyes képviselői részt vettek a nemzeti felszabadító mozgalomban.

A nemesi forradalmárok a tönkremenő kisbirtokos nemesség leg-radikálisabb köreiből kerültek ki. A városi plebejus elemek és a parasztság alkották a felszabadító mozgalom balszárnyát, amely a lengyel társadalmi gondolat forradalmi-demokrata irányzatának képviselőjévé vált.

A legkövetkezetesebb lengyel forradalmárok felismerték, hogy egy önálló, szabad Lengyelország megteremtésének feladata csak abban az esetben valósulhat meg, ha a nemzeti felszabadító mozgalom a feudalizmus-ellenes népi felkelésre támaszkodik. Megértették, hogy a hazájuk felszabadításáért vívott harcnak egybe kell fonódnia az orosz, az ukrán, a belorusz és más népeknek a cári önkényuralom és a feudális rend elleni harcával.

Az orosz és a lengyel felszabadító mozgalmak közti szoros kapcsolat még a dekabristák idejében alakult ki, akik összeköttetést teremtettek a lengyel Nemzeti Hazafias Társasággal. Az 1830—1831. évi lengyel felkelés forradalmi elemeinek ideológiája a nagy lengyel költő, Adam Mickiewicz világnézetének, a XVIII. századi Franciaország forradalmi eszméinek, a dekabristák hagyományainak és Puskin művészetének hatása alatt bontakozott ki.

A dicsőséges nemzeti hagyományokkal rendelkező lengyel haladó kultúra és társadalmi gondolkodás átvette és feldolgozta a nyugat-európai eszmei áramlatok legkiválóbb eredményeit, s ugyanakkor magáévá tette az orosz forradalmi gondolkodók haladó nézeteit. Az 1863—1864. évi lengyel felkelésben a „vörösök” pártjának balszárnya által hirdetett eszmék fejlődésére jelentős hatással voltak Herzen és Csernisevskij, a nagy orosz forradalmi demokraták. Ennek a szárnynak a vezetői (Szer-

* *Marx—Engels*: Die Polendebatte in Frankfurt [Vita a lengyel kérdéstről Frankfurtban]. Lásd *Marx—Engels Werke*. 5. köt. Berlin 1959. 333. old.

kowski, Dąbrowski és mások) szoros kapcsolatot tartottak Csernisevskijjel és híveivel, részt vettek az oroszországi ifjúság forradalmi köreiben. Az 1863. évi felkelés során az önkényuralom és a földesurak elleni harcban a lengyel és az orosz nép szolidaritását azoknak az orosz forradalmároknak vére pecsételte meg, akik önfeláldozóan a lengyel felkelők védelmére keltek.

A filozófia terén a forradalmi áramlathoz tartozó ideológusok, akik eljutottak a materializmus eszméihez és továbbfejlesztették azokat, bírálták a katolikus vallásos világnézetet, amely a földesúri-arisztokrata reakció fegyverévé vált. A legkövetkezetesebb forradalmi gondolkodók szembeszálltak a messianizmus misztikus elméletével, amelyet a nemesi és burzsoá liberálisok a lengyelek „nemzeti filozófiájaként” hirdettek. A messianizmus híveinek nézőpontjából Lengyelország a „Népek Krisztusa”, amely arra hivatott, hogy szenvedései által megváltsa az emberiség „bűneit”, s valamennyi népet az „ígéret földjére” vezérelje.

A XIX. század 20-as éveiben Lengyelországban a nemesi forradalmárok számos titkos szervezete jött létre. E szervezetek politikai programja és filozófiai felfogása zavaros, homályos volt. Azt tűzték ki céljukul, hogy Lengyelországban megszervezzék a nemzeti felszabadító harcot, de a néptől távol álltak.

1830–1831-ben a Lengyel Királyságban, vagyis az országnak abban a részében, amely a cárizmus uralma alatt állt, felkelés tört ki, amely, mint Engels mondotta: „nem volt sem nemzeti forradalom (Lengyelország háromnegyedét kirekesztette), sem társadalmi vagy politikai forradalom; semmit sem változtatott a nép belső helyzetén, konzervatív forradalom volt”.*

Az 1830–1831. évi mozgalomban főként a slahta vett részt, amely félt a parasztság forradalmi aktivitásának erősödésétől. A paraszti tömegek nem kaptak földet, s nem támogatták a felkelést. Mindazonáltal ez a felkelés elősegítette Lengyelországban a felszabadító mozgalom további kibontakozását. A slahta baloldali, forradalmi elemei (Lelewel, Krępowiecki, Worcell és mások) a felkelés során a legnagyobb elismeréssel adóztak a dekabristák hősiességének, és az orosz forradalmárokkal való egység jelszavát hirdették („A mi szabadságunkért és a ti szabadságotokért”).

Lengyelországban a XIX. század harmincas-negyvenes éveiben a haladó társadalmi gondolat fejlődésében jelentős szerepet töltött be *Joachim Lelewel* (1786–1861), a nagy történész és politikus. Engels a következő képet adta Lelewelnek az 1830–1831. évi forradalom időszakában kifejtett tevékenységéről: „... E konzervatív forradalmon belül, magában a nemzeti kormányban volt egy férfiú, aki hevesen támadta az uralkodó osztály korlátolt nézeteit. Valóban forradalmi rendszabályokat javasolt, s ezeknek merészségétől visszahőköltek a diéta arisztokratái.

* *Marx és Engels*: Az 1846. február 22-i lengyel forradalom második évfordulójának megünneplése Brüsszelben. Lásd *Marx–Engels* Művei. 4. köt. Bp. 1959. 499. old.

A teljes régi Lengyelország fegyverbe hívásával s így a lengyelországi függetlenségi háborúnak európai háborúvá tételével, a zsidók és a parasztok emancipálásával, utóbbiaknak a földtulajdonban való részesítésével, Lengyelországnak a demokrácia és az egyenlőség alapján való helyreállításával a nemzeti ügyet a szabadság ügyévé akarta tenni, a lengyel nép érdekét valamennyi nép érdekével akarta azonosítani.”*

Lelewel rendkívüli módon lelkesedett Herzennek a nemzeti kérdésre vonatkozó programjáért. Több ízben hangsúlyozta, hogy meg kell teremteni az orosz és a lengyel forradalmárok testvéri szövetségét. Az 1830–1831. évi felkelés idején a szejmben a következő kijelentést tette: „Nekünk lengyeleknek még csak eszünkbe sem jut, hogy az orosz nép pusztulásunkat kívánhatja... Bukásunkban a cári udvari klikk a bűnös, amely mindmáig benneteket, oroszokat is elnyom és a jobbágy-rabság igájában tart.”**

Lelewel a harmincas-negyvenes években írt műveiben a restauráció kora francia polgári történezeitől függetlenül arra a következtetésre jutott, hogy a lengyel történelem megértésének kulcsát az osztályharcban, mégpedig a feudális földbirtokosok és az elnyomott parasztság harcában kell keresni. „Az emberiség két csoportra oszlik: az egyik csoport a másik rovására tevékeny, kihasználja és kizsákmányolja azt... A szlávoklakta területen rengeteg eseményt, amelyet mind ez ideig más megvilágításban ábrázoltak, könnyen meg lehet magyarázni a felsőbb osztályok és a parasztok harcával.”***

Lelewel emellett a francia történészektől eltérően, teljesen magától értetődőnek tartotta a nyugat-európai munkásoknak a „burzsoá arisztokrácia” ellen indított harcát.

Lelewel lengyel történelmi munkáiban annak a helyes gondolatnak adott kifejezést, hogy Lengyelországban az osztálytársadalmak korszakát a közös földbirtoklás korszaka előzte meg.

Marx nagyra értékelte Lelewel történelmi megállapítását. A következőket írta: „Az öreg Lelewel gondosan tanulmányozta azokat a gazdasági feltételeket, amelyek a lengyel parasztot szabad emberből jobbágygá változtatták, s ezzel sokkal többet tett hazája leigázásának megvilágítása érdekében, mint azoknak az íróknak garmadája, akiknek egész poggyásza az Oroszországra szórt szitkokból áll.”****

Lelewel nem az államcsínyek és a slahta zendülések kaleidoszkópját, hanem a tömegek életét tekintette a történelem tartalmának. Bogdan Hmelnickijnek a lengyel földesurak ellen vívott harcáról a következőket írta: „A kozák lázadás — a nép felkelése... A nép, amelyet magával ragadott a kozákok felhívása, s velük együtt harcolt a közös ügyért, a cselekvés mezejére lépett. Ritka látványosság ez a történelemben. Meg-

* Marx—Engels Művei 4. köt. Id. kiad. 500. old.

** Lelewel: Polska, dzieje i rzeczy jej [Lengyelország története és tettei]. 20. köt. Poznań 1865. 66. old.

*** Lelewel: Polska, dzieje i rzeczy jej. 3. köt. Id. kiad. 31. és 49. old.

**** Marx: Mazzini and Napoleon [Mazzini és Napóleon]. Lásd Marx—Engels Művei. XII. köt. Moszkva 1958. 435. old.

döböntő és gyönyörű látványosság.”* Lelewel úgy vélte, hogy a lengyel államot a földesúri osztály kizsákmányoló belpolitikája vitte pusztulásba, s ezt a bűnös politikát a katolikus papság és a jezsuiták is minden úton-módon támogatták.

Lelewelnek ezeket az antifeudális következtetéseit a lengyel forradalmi szabadságmozgalom elméletileg igazolta, bár Lelewel nem fejlesztette az osztályharc eszméjét a parasztforradalom szükségességének elismeréséig.

Lelewel szociológiai nézetei még idealista jellegűek voltak. Az osztályokat nem a termelési eszközökhöz való viszonyuk alapján különböztette meg, hanem jogi helyzetük vagy pedig szellemi kulturáltságuk alapján. Egyes esetekben az osztályok közti különbség okait a vagyoni helyzetben igyekezett megtalálni. Az osztályok közötti egyenlőtlenség kialakulását a lengyel gondolkodó tévesen a katonai rend erőszakos tevékenységének tulajdonította, amelyet állítólag a nép hozott létre a német agresszió elleni védekezés céljából, olykor pedig a népesség növekedésével indokolta. Ugyanakkor Lelewel szociológiájában voltak bizonyos csírái a társadalmi élet materialista felfogásának is. Szociológiai elgondolásainak legerősebb oldala az, hogy igyekezett következetesen érvényesíteni a történetírás gyakorlatában a társadalmi determinizmus elvét, és elismerte, hogy a néptömegeknek döntő szerepük van a történelem folyamatában.

Lelewel társadalmi, politikai és szociológiai nézeteit átvették az emigráns forradalmárok ideológusai, akik a Franciaországban 1832-ben alapított Lengyel Demokratikus Társaság balszárnyához tartoztak.

A Lengyel Demokratikus Társaság számos részvevője filozófiai nézeteiben Staszic és Kollataj felvilágosító materialista hagyományainak volt folytatója.

A Társaság balszárnyának ideológiájához állt közel a slahta-burzsoá körökből származó forradalmár, *Henryk Kamieński* (1813—1865) világnézete, aki a „*Filaret Prawdowski*” álnéven közzétett „A lengyel nemzet létigazságairól” [O prawach bytu narodu polskiego, 1844] és „Demokratikus katekizmus” [Demokratyczny katechizm, 1845] című munkák szerzője volt. Kamieński nemzeti felszabadító felkelésre szólította a népet.

„Vajon nem remélhetjük-e — írta »A lengyel nemzet létigazságairól« című könyvében —, hogy amikor az orosz nép az addig elfojtott robbanás szenvedélyével törekszik kivívni az igazságot . . ., abban az órában, mondom nektek, az egész orosz földön forrongás tör ki, és bekövetkezik igazi ellenségeink megsemmisítése.”**

Miután Kamieński személyes érintkezésbe került Szaltikov-Scsedrinnel (Kamieński három évet töltött száműzetésben Vjatkában), és az emigrációban Herzen cikkeit olvasta, megszilárdult az a meggyőződése, hogy a lengyel népnek a közös szabadságért vívott harcban szoros szövetségben kell haladnia az orosz néppel.

* Haladó lengyel gondolkodók válogatott művei. 2. köt. Moszkva 1956. 216. old. (oroszul).

** *Kamieński*: O prawach bytu narodu polskiego [A lengyel nemzet létigazságairól]. Brüsszel é. n. 406. old.

„Az emberi társadalom anyagi gazdaságának filozófiája” [Filozofia ekonomii materialnej ludzkiego społeczeństwa] című könyvében (1843—1845) Kamiński arra a következtetésre jutott, hogy a kizsákmányolás formáinak változása történelmi törvényszerűség, s hogy e változások alapját a tulajdon különböző formái alkotják. E formák változása azonban Kamiński nézete szerint „az abszolút egység eszméjének” immanens fejlődése folytán megy végbe; Kamiński e gondolatának idealista korlátozott-ságához nem fér kétség.

Kamiński érdeme, hogy bírálta a burzsoá társadalom malthusianus dicsőítését, és kimutatta, hogy a kapitalizmus Angliában, az Egyesült Államokban és Franciaországban borzalmas bajokat hoz a munkásosztályra. A proletároknak — írta — olyan viszonyok között kell élniük, amelyek között eredményesen dolgozhatnak saját maguk számára. Kamiński azonban a szocializmust a kapitalizmus valamiféle „javított kiadásaként” fogta fel, rendkívül ködös elképzelései voltak a szocializmushoz való átmenet útjáról, és a szocializmust csak a távoli jövőben látta lehetségesnek.

Kamiński a filozófia terén a negyvenes években szembeszállt a vallásos miszticizmussal és a messianizmussal, bírálta a lengyel schellingianusok világnézetének spekulatív jellegét, sikraszállt a világ korlátlan megismerhetőségének tézise mellett. Filozófiai nézeteinek alapvető tartalma azonban végső soron idealista volt. Kamiński közel állt a hegelianizmus-hoz.

Kamiński bebizonyította, hogy a haladás irányában való fejlődés az élet valamennyi területén általános, ezt a fejlődést nem lehet megakadályozni, de úgy vélte, hogy a társadalmi haladás csak azért megy végbe harc útján, mert az emberek „nem értik meg” e haladás szükségszerűségét. Kamiński filozófiai nézeteiben visszatükröződnek politikai programjának gyengéi, amennyiben nem tudott teljesen megszabadulni attól az illúziótól, hogy a vagyonos osztályok önként egyezsége fognak lépni a dolgozókkal.

Kamiński filozófiáját megbírálta a petrasevista Szpesnyev, aki megjegyezte, hogy a filozófus idealista, s ezért „fél a realitástól”. Az 50—60-as években Kamiński a burzsoá liberalizmus álláspontjára tért át.

Másképpen alakult Stanisław Worcell, Tadeusz Krępowiecki és Adam Mickiewicz nemesi forradalmárok világnézete. Miután leküzdötték a slahta világszemléletének maradványait, a forradalmi demokratizmushoz közeledtek, s szorosabbra fonták kapcsolataikat a népi felszabadító mozgalommal. Nem könnyűszerrel érték el ezt a fejlődést, különösen Mickiewicz nem, aki egy időben a messianizmus filozófiájának hatása alatt állott.

A lengyel messianizmus az 1830—1831. évi felkelés elfojtása utáni sötét reakció körülményei között indult fejlődésnek. Alapjában nacionalista ideológia volt. Hívei a népi mozgalomtól való félelmüket, pesszimizmusukat misztikus elgondolásokkal leplezték, arra vonatkozóan, hogy egy sajátos „nemzeti világnézetet” kell kialakítani, hogy a lengyel filozófiának kizárólagos szerepe van, hogy a lengyel nép „istentől kivá-

lasztott" nép, sőt még azt is hangoztatták, hogy a lengyel katolikus egyház messiási szerepet tölt be. A messianizmus híveit a hősi személyiség misztikus felmagasztalása jellemezte. A messianista eszméket felkarolták a földbirtokos osztályon belül a lengyel mezőgazdaság tőkés fejlődésének „porosz” útjára tért liberális csoport ideológusai (A. Cieszkowski és mások).

Egyes lengyel demokraták (Słowacki, Mickiewicz) ideig-óráig a messianista nézetek hatása alá kerültek, helytelen módon a messianizmusban a nép iránti hazafias szeretet formáját látták. Ezen túlmenően, a messianizmus a reakciós pánszlávizmus elleni harc alkalmas formájának tűnt számukra.

Adam Mickiewicz (1798–1855), a nagy lengyel költő, forradalmár és gondolkodó, óriási szerepet játszott Lengyelországban a felszabadító mozgalom, a társadalmi, politikai és filozófiai gondolkodás fejlődésében.

Mickiewicz világszemléletének kialakulásában igen nagy jelentőségű volt a dekabrista Rilejevvel és Besztuzsevvvel, valamint Puskinnal való barátsága, amely Mickiewicz oroszországi politikai száműzetése idején szövődött. Rilejev megjegyezte, hogy Mickiewicz „érzelmi beállítottsága és gondolkodásmódja tekintetében” közel állt a dekabristákhoz. Puskin ezt írta róla:

... Gyakran szólt a jövőről,
Amely nincs messze már: midőn a népek,
Minden viszályt és fegyvert félredobva,
Nagy testvéri táborban egyesülnek.*

Mickiewicz oroszországi tartózkodásából az orosz nép iránti mély-séges rokonszenv érzését vitte magával; gyakran visszatérő gondolata volt, hogy a lengyel népnek az orosz forradalmárokkal együtt kell harcolnia a cári önkényuralom ellen. A szláv irodalom történetéről tartott előadásai-ban a lengyel és a francia közönséget megismertette az orosz nép és más szláv népek kultúrájával.

Mickiewicznek az volt a véleménye, hogy a lengyel nép, Európa egyik legelnyomottabb népe, képes arra, hogy valamennyi más népet fellelkesítsen és erkölcsileg felemelje őket. A lengyel nép függetlenségi harca objektíve, európai viszonylatban haladó jelentőségű volt, Mickiewicz nézeteiben mégis visszás formában jutott kifejezésre, minthogy összekapcsolta azt a messianizmussal.

A nagy költő a lengyel irodalom romantikus irányzatának meg-alapítója volt. A romanticizmus lényegét nem a valóságtól való eltávolodás-ban látta, mint a reakciós német romantikusok, hanem a művészi alkotás népiességében és forradalmi irányzatosságában. A „Pielgrzym Polski” című újságban megjelent cikkeiben (1833) azt követelte, hogy a költészet a nép szabadságáért vívott politikai harc ügyét szolgálja. Mickiewicz romanticizmusának haladó tartalma segítségére volt abban, hogy a realiz-

* Puskin: Mickiewicz. (Képes Géza fordítása.)

mus szellemében fogja fel a művészet feladatát, ami kifejezésre jut például „Pan Tadeusz” című költeményében.

Mickiewicz filozófiai eszméi Jakob Böhme XVI. századbeli német gondolkodóról írt munkájában jutnak kifejezésre, s elszórtan megtalálhatók különféle költői és publicisztikai műveiben. Olvashatunk az „érzés filozófiájá”-nak elvéről, amelyet homályosan a „racionális” tanítások antitéziseként értelmezett. Az „érzés” és az „értelem” szembeállításának sokféle jelentése volt. Szembeállította a nép boldogulásáért harcoló költészetet a klasszicizmus közömbösen hűvös törvényeivel, a valóságos élet tanulmányozását a spekulatív gondolkodással. Mickiewicz szembeállította a konkrét érzéki valóság megismerését a jelenségek racionális megközelítésével, a papírszagú tudománnyal; szembeállította az emberi aktivitást a passzivitással és fatalizmussal, a haza és a nép iránti kötelességérzetet a kispolgárok és az ellenséggel megalkuvók szűklátókörű önző számításával. Ezért az „érzés filozófiájára” alapozta esztétikai szemléletét is, amelyet a forradalmi romanticizmus koncepciójaként alakított ki.

Mickiewicz a szláv népek irodalmának történetéről tartott előadásai-ban bírálta a lengyel jobboldali hegelianusokat, „a német gondolkodás rabjait” és tanítóikat. A legkonzervatívabb idealista rendszert tanulmányozva, azt írta, hogy a német filozófusok „csak a létező megmagyarázására és igazolására törekednek, s egész rendszerük Hegelnek azon a tételén alapul, hogy *minden, ami ésszerű, valóságos, és minden, ami valóságos, ésszerű*”.* Mickiewicz korának néhány más lengyel demokrata gondolkodójához hasonlóan helytelennek tartotta Hegel e tételét; Lengyelország felosztását semmiképpen sem tekinthetjük „ésszerűnek”, s ezért maga ez a tény is a hegeli formula helytelenségét bizonyítja.

A filozófiai rendszereket — Mickiewicz véleménye szerint — a történelmi körülmények hozzák létre. Kant tévedett, amikor feltételezte, hogy rendszerének jellegét csak szerzőjének a „tisztá” igazság megtalálására irányuló törekvése határozza meg. Kant megelégedett arról, hogy filozófiája egy bizonyos politikai rendszer szülötte. Mickiewicz bírálta Kant szemléletének szubjektív idealista jellegét is. A kantianizmus, mondta, arra kényszerítette a világot, hogy ne a nap körül, hanem a filozófiai katedrák körül keringjen.

Magának Mickiewicznek filozófiai nézetei lényegében idealisták és rendkívül ellentmondásosak voltak. Forradalmi és felvilágosító törekvéseit jelentősen gyengítették a művészetében megnyilvánuló vallás-erkölcsi motívumok. A 40-es évek első felében kerítette hatalmába Mickiewiczet a miszticizmus és a „kimagasló személyiségek” messianista kultusza. „A költő tragédiája, amely gyakran szenvedélyes költői kitörései misztikus külső formájában jutott kifejezésre — mondta Bierut 1950. január 28-án, Mickiewicz varsói emlékművének leleplezése alkalmával tartott beszédében — abban gyökerezett, hogy akkoriban még nem érték

* Haladó lengyel gondolkodók válogatott művei. 2. köt. Id. kiad. 328. old.

meg azok a népi erők, amelyek egyedül lettek volna képesek sikeres harcot indítani a nemzeti és társadalmi felszabadulásért.”

A költő egyes műveiben vallásos érvelés segítségével ítélte el a hivatalos vallást. Ellenfele volt a katolikus ortodoxiának és a pápaságnak, amely véleménye szerint kiegyezett a francia és az osztrák kormányokkal. Mickiewicz hangsúlyozta, hogy a pápai Róma ellensége minden felszabadító mozgalomnak. „A papság ősi érdekei szorosan összefüggnek az arisztokrácia érdekeivel” — írta. A papság most a tőke szolgálatába lépett, a nép viszont „támadja a tőkét”. Mickiewicznek „A lengyel nép és a lengyel zarándokság könyvei” [Księgi narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego] című művét a római pápa a tiltott könyvek indexére tette.

Az orosz forradalmi demokraták nagyra értékelték Mickiewicz munkásságát, azonban világnézetének idealista motívumai teljesen idegenek voltak számukra. Herzen — miután Mickiewicznek mint a szabadság és a szláv egység hírnökének adózott — a következőket írta: „Nem, nem a katolicizmus menti meg a szláv világot, és nem az támasztja életre... Lengyelország a messianizmus nélkül is boldogulni fog...”*

Az 1846. évi galíciai parasztfelkelés erős lendületet adott Mickiewicz forradalmi gondolkodásának. „Vajon a galíciai fejszék semmire sem tanítottak benneteket? — kérdi a költő egyik levelében... — A lengyel slahta tönkreteszi a hazát, hát csak menjen tönkre maga is!”

Mickiewicz 1848-ban nagy szenvedéllyel lengyel forradalmi légiók szervezéséhez kezdett, arra számított, hogy siker esetén akciójuk kiváltja a szláv és más elnyomott népek általános felkelését az osztrák abszolutizmus ellen; 1849-ben Párizsban pedig megindította a „Trybuna Ludow” című újságot. Miután szakított a zavaros nemesi felvilágosító irányzattal és a messianista utópiákkal, ezekben az években közel jutott a forradalmi demokratizmushoz.

Mickiewicz nemcsak a feudális rendet bírálta, hanem a burzsoá rendszert is. Már 1832-ben egy levelében kifejtette, hogy az általa támogatott céloknak „semmi közük sincsen a franciák pénzeszsák-liberalizmusához”. Egy másik levelében ugyanezzel kapcsolatban a következőket írta: „A lengyelek kötelesek bebizonyítani, hogy az amerikai elvekre alapozott republikánusság nem eléggé tartós...”**

A „Trybuna Ludow”-ban megjelent cikkeiben Mickiewicz utópikus szocialista eszméket hangoztatott, amelyeket a néptömegek vágyaival kapcsolt össze. Társadalmi eszményének megvalósulását közvetlenül összefüggésbe hozta a falusi és a „városi parasztság” (vagyis a munkások) forradalmi harcával. Az volt a véleménye, hogy miután valamennyi elnyomott nemzet felszabadul és megdöntik a feudális-monarchikus kormányokat, a „forradalom harmadik szakaszának” kell bekövetkeznie, amely a szocialista rendszer megvalósulásához vezet. A költő

* *Gercen*: Dnyevnyik. 1844. [Napló]. Lásd *Herzen* Művei. 2. köt. Moszkva 1954. 343. old.

** Haladó lengyel gondolkodók válogatott művei. 2. köt. Id. kiad. 302. old.

bírált Louis Blanc és Considérant reformizmusát; „Az utópikus szocializmus és a forradalmi harc” [Socjalizm utopyczny i walka rewolucyjna] című cikkében pedig Saint-Simon és Fourier határozatlanságát a magántulajdon teljes és végleges megszüntetése kérdésében, valamint azt az elképzelésüket, hogy a fejlődés békés úton is megvalósulhat.

Mickiewicz utópikus szocialista eszméi idealista társadalomfelfogáson alapultak. Ez szembetűnően megnyilvánul abban a mélységesen hibás következtetésben, hogy „az erkölcsi erőnek” (amelyen nézete szerint a forradalmi ideológiának alapulnia kell) „vallásos eszmékkel” kell egybe-
fonódnia. Gyakorlati tevékenységében azonban nem a tömjénre és rózsafüzérre, nem is az istenfélő lelkületre, hanem a lángolóan harcosszavakra és a tömegek fegyveres harcára épített.

Mickiewicz a lengyel nemességnek azok közé a legkiválóbb forradalmi képviselői közé tartozott, akik tevékenységüket a nép szolgálatába kívánták állítani. A lengyel kommunisták Mickiewiczet Dąbrowskival együtt nagy lengyel forradalmárként tisztelik, aki az internacionalista eszmék mellett szállt síkra.

A harmincas években a forradalmi demokratizmus álláspontjára helyezkedtek a Grudziądz csoport neves tagjai is. Ez a csoport az 1830. évi felkelő csapatok katonáiból, elsősorban volt parasztokból állt, akik a felkelés veresége után Angliába emigráltak. A későbbiek során ez a csoport alapította meg a Lengyel Nép nevű társaságot, amelynek tagjai a föld magántulajdonának megszüntetését követelték, nyíltan hirdették a földesurak elleni osztálygyűlöletüket, és tevékenyen közreműködtek egy földbirtokosellenes demokratikus tömb összekovácsolásában. „Világszerte vértenger választja el a slahtát a dolgozó néptől...” — írták egyik felhívásukban.

A Lengyel Nép nevű forradalmi-demokratikus társaság vezetői bírálták Czartoryski arisztokratikus klikkjének és a Lengyel Demokratikus Társaság jobbszárnyának ideológiáját. E két csoport világnézete egyre közelebb került ahhoz a platformhoz, amely elfogadhatónak tartotta Lengyelországban a kapitalizmus fejlődésének „porosz” útját, s politikai számításaiiban a nyugat-európai tőkés hatalmak felé orientálódott.

A Lengyel Nép nevű társaság tagjainak zöme vallásos-idealista felfogást vallott. A filozófiai materializmust helytelen módon az általuk gyűlölt burzsoá világszemlélettel azonosították. Ugyanakkor ellenséges magatartást tanúsítottak a római katolikus egyházzal és a pápai Rómával szemben.

A Lengyel Nép elnevezésű társaság legjelentősebb teoretikusa a forradalmi-demokrata és utópista szocialista *Stanisław Worcell* (1799–1857) volt, aki az 1830. évi felkelés idején a nemesi forradalmárokhöz tartozott. A későbbiek során, tevékenységének egy időszakában a Lengyel Demokratikus Társaság balszárnyának volt tagja. Worcell „A tulajdonról” [O własności] című munkájában (1836) leleplezte a Lengyel Demokratikus Társaság programjának hibáit, kifejtette demokratikus és utópista szocialista nézeteit.

Worcell bírálta a liberális illúziókat, s ennek során kimutatta a polgári demokrácia korlátait. A burzsoá-slahta vezetőkhez fordulva haragosan kiáltott fel: „Önök pedig, akiknek doktrinája az *emberi jog*, ösztönzője az *egoizmus*, célja az *egyéni boldogság*, útrakelnek abba az országba, amelyben szintézisük megvalósult: az Amerikai Egyesült Államokba . . . Önök a vörösbőrűek éhhalálra ítéelésének és a feketebőrűek állati sorba taszításának joga mellett fognak szavazni.”*

Worcell a termelési eszközök kollektív, „szociális” tulajdona mellett szállt síkra, amelynek fel kell váltania a „pogány”, a „feudális” és a „burzsoá” tulajdonformát. Nagy erővel bírálta a feudális földbirtoklás rendszerét. A szocialista társadalom megteremtésével — mondotta — véget ér az emberek harca a tulajdonért, ami nézete szerint az egész megelőző történelem alapvető tartalma volt. A tulajdonviszonyok lényegét azonban idealista módon, a „morális” viszonyok különleges formájaként értelmezte.

Worcell kidolgozta a nemzeti kérdésre vonatkozó nézeteinek rendszerét, ostromozta, „nemzeti egoizmusnak” nevezte a nacionalizmust. „A természetes és társadalmi egyesületekről” [O związkach przyrodzonych i społecznych] című cikkében fellép a kozmopolitizmus ellen is, amelynek tipikus példájaként a katolicizmust, a pángermánizmust és a pánszlávizmust említi meg. Akcióegységre szólította fel a szabadságukért harcoló népeket. Forradalmi-demokratikus internacionalizmusa megmutatkozott abban a felhívásban, amellyel Oroszország és Franciaország, Anglia és Skócia, Írország és Magyarország népéhez fordult. A szocialista társadalom — mondotta — az egyenjogú népek föderációjának elvei szerint jön létre.

Worcell rokonszenvezett Babeuf tanítványainak utópikus kommunista nézeteivel. Állást foglalt a népek társadalmi és nemzeti felszabadulásának erőszakos eszközei, a parasztok és a városi szegénység, a „munkások” felkelése mellett. Ám e radikális követeléseit Worcell vallásos köntösbe öltöztette: az új társadalmi rend, véleménye szerint, „isten országa”, amely megvalósul a földön.

Worcell nagyra értékelte és népszerűsítette a dekabristák hagyományait, akik baráti segédkezet nyújtottak a lengyel népnek. Az ötvenes években Worcell szorosan együttműködött Herzennel, aki jogosan bírálta őt szemléletének vallásos vonásai miatt, azért, hogy Worcell „valamiféle meghatározhatatlan, szükségtelen, lehetetlen, az anyagi világtól különálló szellemi világban hitt”. Worcell a bírálat hatására elismerte, hogy a katolikus vallást helytelenül tartotta a lengyel nép egyik „sérthetetlen hagyományának”.

Worcell, aki következetes forradalmi demokrata volt, sok esetben nem határolta el magát végérvényesen a slahta jelszavától: „nincsenek parasztok és nincsen slahta — csak lengyelek vannak”. De végül ebben a kérdésben is elismerte, hogy Herzennek volt igaza, aki bírálta a Lengyel

* Lud polski w emigracji [A lengyel nép az emigrációban]. 1835—1846. Jersey 1854. 102. old.

Demokratikus Társaság jobbszárnyának lengyel nacionalistáit e nézeteik miatt.

A 40-es években a Lengyel Nép nevű társaság, amely elszakadt hazájától, elvesztette forradalmi jelentőségét. A társaságot magával sodorta a miszticizmus hulláma. Maradandó politikai hagyományait — a forradalmi demokratizmusnak a szocializmus eszméivel egybefonódó elemeit — azonban átvette és tovább fejlesztette két kiváló lengyel forradalmi demokrata — Ściegienny és Dembowski.

A paraszti származású *Piotr Ściegienny* (1800—1890) a negyvenes évek elején látott hozzá a titkos Parasztszövetség szervezéséhez. Úgy vélte, hogy „a régi Lengyelország feltámasztásának eszközét csak úgy lehet megtalálni, hogy az egyszerű népet felláztatják az ingatlanbirtokok tulajdonosai ellen”. A Szövetség fegyveres felkelésre készült a feudálisok ellen Varsó kézműveseivel együtt, akiknek élén Dembowski állt. 1844-ben a cári kormány felfedte ezt a titkos szervezetet. Ściegiennyt kényszer munkára küldték Szibériába.

Ściegienny „Arany könyvecské”-jében [Złota książeczka] szembeállította a felszabadító háborúkat a hódító háborúkkal, s azt állította, hogy a hódító háborúnak éppúgy, mint a parasztság elnyomásának oka a társadalom alacsony műveltségi foka. Ściegienny azonban nem volt szűklátókörű moralizáló, és ezt írta:

„Az eljövendő háborúban egyik oldalon a lengyel és az orosz parasztok meg a városiak állnak majd, a másik oldalon pedig a lengyel és orosz pánok és a királyok.”

Az „Aforizmák az emberiséget kínzó boldogtalanság okairól” [Aforizmy o przyczynach nieszczęśliwej trapi ludzkości] és az „Aforizmák a kollektív életéről” [Aforizmy o życiu zbiorowym] című munkákban Ściegienny vallásos köntösben az utópikus szocializmus eszméit fejtegeti, s ugyanakkor ostorozza a pápai Rómát és a katolikus egyházi férfiakat az elnyomó földesurakkal való szövetségük miatt.

Edward Dembowski (1822—1846) mint forradalmi demokrata és dialektikus gondolkodó kapott helyet a lengyel társadalmi és filozófiai gondolat történetében. Staszic és Kollataj haladó filozófiai hagyományainak folytatója volt.

Dembowski Varsóban, arisztokrata családból született. Fiatal éveiben szakított családjával, és a „Przegląd Naukowy” című demokratikus folyóirat kiadásába kezdett. A cári rendőrség üldözései miatt 1843 nyarán kénytelen volt külföldre menekülni. A későbbiek során teljesen illegális forradalmi tevékenységnek szentelte életét; először Poznańban, majd Galiciában működött.

Dembowski filozófiai nézetei bonyolult fejlődési folyamaton mentek át, amely az idealizmustól a materializmushoz vezetett.

Filozófiai fejlődésében pozitív szerepe volt annak, hogy tanulmányozta Hegel dialektikáját, majd később Feuerbach materializmusát. Dembowski dialektikus tanítása a gyakorlati forradalmi harcban, a konzervatív hegeli rendszer idealista hatásának leküzdése során alakult ki.

Dembowskiban Lelewelnek a lengyel történelemlről írt művei hatására született meg az a törekvés, hogy történelmileg közelítse meg az elemzésre kerülő társadalmi jelenségeket, s meglássa bennük az ellentmondásos tendenciákat.

Dembowski 1842-ben örömmel üdvözölte a fiatal Engelst azért, hogy a késői Schelling reakciós filozófiáját bírálta. Engels „Schelling és a kinyilatkoztatás” című munkája meggyorsította azt a folyamatot, amelynek során Dembowski forradalmi demokratává és ateistává vált. A lengyel gondolkodó pozitívan értékelte Feuerbach ateista munkáit is.

Dembowski bírálta Hegel filozófiai rendszerének konzervatív oldalait.

Hegel, mondotta Dembowski, a dialektikát végső soron reakciós célok szolgálatába állította, amennyiben megbékélt a meglevő társadalmi bajokkal. Dembowski támadta a lengyel jobboldali hegelianusokat (A. Cieszkowskit, B. Trentowskit, J. Kremert és másokat) is.

A régi, a néptől és az élet gyakorlati oldalaitól elszakadt filozófia a végét járja — mondotta Dembowski. Egy hatékony „alkotás-filozófiát” kell létrehozni, „a jövő filozófiáját”, amely közel áll a nép érdekéhez és szükségleteihez, „összefügg az emberiség nagy céljaival”, és kijelöli a haladás útját. Dembowski bírálta Kant és Fichte idealizmusát, mert az elszakadt az élettől, a metafizikus materializmust pedig azért, mert passzív és fatalisztikus. Ugyanakkor nagyra értékelte a XVIII. század francia materialistáinak vallásellenes harcát.

Dembowski, aki előtérbe helyezte a lét aktív, hatékony elveit, 1842—1844-ben maga is idealista módon oldotta meg a filozófia alapkérdését, amikor az „alkotást” valamiféle ideális erőnek értelmezte, amely a valóság alapját képezi.

1844-ben írt cikkeiben erősebbé válik a materialista áramlat: ateistaként bélyegzi meg a katolicizmust és általában minden vallást és egyházat, mint a parasztok szellemi leigázásának eszközét. Dembowski a vallásos hitet „a csalás, az erőszak, az ostobaság és az előítéletek” konglomerátumának nevezi.

Dembowski a „Gondolatok a jövő filozófiájáról” [Myśli o filozofii przyszości, 1845] című cikkében még nem szabadult meg ugyan a hegeli terminológiától, de már materialista módon kezdi magyarázni az „alkotás” elvét. Az alkotáson az állandó aktivitás állapotában levő anyagi elvet érti, amelynek megmagyarázásához nincsen szükség semmiféle természetfeletti értelemre, szellemre stb. „Az alkotás — írta — azonos a valóságos léttel, az érzéki alappal.” A tudat, a gondolkodás, keletkezését tekintve másodlagos jellegű.

Az alkotásnak, mondotta Dembowski, olyan a viszonya az észhez, a gondolathoz, amilyen „az élet viszonya az életről való gondolkodáshoz”. Az „alkotás”, hangsúlyozta, merőben eltér a hegeli „levés” fogalmától, amely „tisztá absztrakció”. Dembowski azonban továbbra is kerülte, hogy „materializmusnak” nevezze a „jövő filozófiáját”, mert a materialista filozófián a metafizikus materializmust értette.

Dembowski a társadalmi élet jelenségeit a dialektikus módszer segítségével közelítette meg. Belinszkijhez hasonlóan azt állította, hogy a társadalom fejlődése éppúgy, mint a természet fejlődése, végtelen. „Senki sem meri mondani az emberiségnek: idáig, de egy lépéssel sem tovább!” Kamieńskival szemben az volt a véleménye, hogy „a haladás az egymással ellentétes erők (elemi erők) összeütközése, amelyek az egymás ellen vívott harc, és ennek megfelelően az egyik erőnek a másik felett aratott győzelme eredményeképpen egy új szervezet megszületéséhez vezetnek, és éppen azáltal jelentenek haladást, életet, mert ismét szakadatlan harcot vívnak az új elemekkel.”*

Dembowski szerint a fejlődés során az új, a fiatal győzelmet arat azon, ami már elöregedett és pusztulásra van ítélve. A társadalomban élethalálharc folyik „az egyszerű nép” és „a gazdagok kasztjai” között, „a haladás régi és új szakaszát nem lehet kibékíteni”.

Az „új” Dembowski felfogásában a társadalmi és nemzeti elnyomás alóli teljes felszabadulásért harcba induló forradalmi nép ereje. Ez a nézet, haladó jellege ellenére, mégsem volt mentes az akkoriban elkerülhetetlen korlátozottságtól, minthogy nem a materialista történetfelfogáson, a társadalom osztályszerkezetének tudományos értelmezésén és a proletariátus világtörténelmi szerepének elismerésén alapult.

Dembowski a „Néhány gondolat az eklekticizmusról” [Niektoře myśli o eklekticyzmu] című cikkében szembeszállt az ellentmondások „szintézisére” és minden valóságos ésszerű voltára vonatkozó hegei tézisekkel. Dembowski terminológiája szerint mindenki, aki arra törekszik, hogy elvtelenül kibékítse a társadalmi haladás és reakció erőit, hogy enyhítse a köztük levő elvi ellentéteket, mintha azok „lényegtelenek” lennének, „szociálektikus”, és ... „az eklekticizmus palástja alatt igen gyakran a haladás legveszélyesebb ellenségei rejtőznek, akik a haladás elveinek pusztulását akarják előidézni azzal, hogy közéjük sorolják a mértékleteséget”.**

Dembowskinak az „eklekticizmust” érintő bírálata a lengyel burzsoáslakta liberálisok ellen irányult, akik az országban úgy akarták megoldani az agrárkérdést, hogy a parasztokat is „lecsillapítsák”, és „ne károsítsák meg” a földesurakat sem. Ez a bírálat minden haladó jellege ellenére elvont volt, minthogy a gondolkodó, aki sajátosan értelmezte ezt a terminust, „eklekticizmuson” általában a valóság bármely területén mutatkozó ellentmondások kibékítésére irányuló kísérletet értett.

Dembowski, aki szociológiai nézeteiben nem szabadult meg az idealizmustól, azt írta, hogy a történelem alapvető tartalma a szabadság fogalmának fejlődése. Ezt a hegei tételt azonban olyan értelemben magyarázta, hogy a társadalmi fejlődés során a néptömegeknek „értelmi fejlődésük” mértékében kell kivívniuk a politikai hatalmat.

Dembowski Lelewel legkiválóbb eszméit fejlesztette tovább, amikor azt a gondolatot fejtette ki, hogy Lengyelországban az osztálytársadalom

* „Rok”. Poznań 1843. IV. köt. 7. old.

** Uo. 28. old.

korszakát a közösségi földbirtoklás előzte meg, az utána következő évszázadok lengyel történelmét pedig csak az „egyszerű népnek” a népellenes „kaszt” — a slahta és a papság — ellen vívott harca történeteként lehet helyesen értelmezni.

Dembowski 1845-ben arra a következtetésre jutott, hogy a kor egész szellemi életét a „társadalmi körülmények” határozzák meg. Véleménye szerint a feudalizmus korszakának a katolikus ideológia „felel meg”, a „politikai demokrácia” (vagyis a polgári társadalom) korszakának pedig azok a nézetek, amelyeket a baloldali hegelianusok, a saintsimonizmus epigonjai, a keresztény „szocialisták” és a Louis Blanc-t követő reformisták hirdetnek. Dembowski nézete szerint a szocializmus és a kommunizmus eszméit a „jövő filozófiája” hirdeti meg, amelynek felfogását a hegeli iskola „szélső baloldala” közelíti meg. Dembowski e pontatlan megfogalmazásai mögött mégis a filozófia és a politika kapcsolatának megsejtése rejtőzött.

Dembowski nemcsak a lengyelországi feudalizmus elleni küzdelem meggyőződéses harcosaként ismeretes, hanem mint a nyugat-európai kapitalizmus és a burzsoá állam kritikusa is. Szociológiai nézeteinek kifejtése során azt írta, hogy a kizsákmányolók gazdasági erőszakának és következményének, a politikai és szellemi erőszak valamennyi formájának megsemmisítése után a dolgozók felépíthetik a kommunista társadalmat, amelyben a legfőbb elv az lesz, hogy mindenki köteles képességei és hajlamai szerint dolgozni, és az anyagi javakból kezdetben munkája, a későbbiek során pedig szükségletei szerint részesül.

Dembowski kommunizmusa nem tudományos, hanem utópikus kommunizmus volt. Míg a proletariátus a nyugat-európai országokban már forradalmi osztályként lépett fel, Lengyelországban a XIX. század negyvenes éveiben még csak nem is alakult ki; Dembowski nem láthatta, hogy hazájában elkerülhetetlenül bekövetkezik a kapitalizmus fejlődési szakasza. Ő azonban egyáltalán nem volt híve a lengyelországi történelmi folyamat elvi „kivételessége” hírhedt eszmájének, amely a lengyel szociológia messianisztikus áramlatát jellemezte.

Dembowski ellenfele volt a nagylengyel nacionalizmusnak és legkifinomultabb formájának, a messianizmusnak. Birálta a messianistákat a „hőskultusz” és a tömegek történelmi szerepének tagadása miatt. Szembeszállt a pánszlávizmussal és a kozmopolitizmussal is.

Dembowski nagy reményeket fűzött az oroszországi parasztmozgalomhoz. Mélységes tisztelettel viseltetett a dekabristák hagyományai iránt, és azt írta, hogy amikor az orosz nép felkel az elnyomók ellen, „semmiféle erő sem képes megvédelmezni az erőszakos rabság rendszerét”.

Dembowski etikáját forradalmi humanizmus hatja át. A lengyel gondolkodó hangsúlyozza, hogy el kell ismerni az ember kimeríthetetlen alkotó aktivitását mint természetes, elidegeníthetetlen tulajdonságát, amelyből az elnyomottaknak a forradalomra való joga következik. Dembowski kifejtette, hogy az emberek erkölcsi nézetei viszonylagosak, ami a társadalmi viszonyok változékonyságából következik. Etikai nézeteinek vezér-

fonala az egyszerű nép iránti forradalmi szeretet propagálása volt. Szembeszállt a vallásos megbékélés etikájával és harcba szólította a népet a feudális zsarnokság ellen.

Dembowski a maga korában haladó irányzatot alakított ki a lengyel-országi esztétika terén. Sevcsenkóhoz hasonlóan, bírálta Libelt esztétikáját, élesen szembeszállt a reakciós német és lengyel romantikusokkal, a „tisztá művészet” elméletével. Dembowski esztétikájának elméleti alapja az „alkotás filozófiája” volt.

A művészetnek, mondotta Dembowski, az egyszerű nép iránti szeretet apoteózisának kell lennie; a művészetet át kell hatnia a dolgozók elnyomói iránti gyűlöletnek. A világon a legszebb — az ember és tevékeny alkotó munkája. A művészetnek nincsen joga ahhoz, hogy az események mögött kullogjon, elő kell segítenie az emberi alkotó aktivitás fejlődését, arra kell nevelnie az embert, hogy a felszabadító harc sikere érdekében önfeláldozásra törekedjék. Ezek az eszmék, amelyeket Dembowski a művészetnek a hétköznapi élettel szembeni elsőségére vonatkozó hegeli esztétikai tétel sajátos értelmezése alapján fogalmazott meg, a lengyel forradalmi romantizmus hitvallását jelentették. Dembowski továbbfejlesztette a forradalmi romanticizmus eszméit, de ugyanakkor helytelenítette M. Mochnacki arra irányuló kísérletét, hogy a művészeti romanticizmust a schellingianizmus misztikus filozófiája segítségével alapozza meg.

Dembowski, Mickiewiczhez hasonlóan, a romanticizmusból kiindulva fokozatosan jutott el ahhoz a felismeréshez, hogy a realizmus a legfejlettebb művészeti módszer. Esztétikai nézeteinek e fejlődése kifejezésre jutott mind művészeti karcolataiban, mind pedig számos elméleti cikkében, amelyet a dramaturgiai, költészeti és szépirodalmi esztétika kérdéseinek szentelt. Ez a fejlődés a legszembetűnőbben nyilvánul meg azokban a cikkeken, amelyeket Dembowski a művészeti népiesség elve elemzésének szentel.

A népiesség elvét Dembowski úgy értelmezte, mint olyan követelményt, hogy a művészet hozzáférhető legyen a nép széles rétegei számára, hogy tartalmában népies legyen, s az alkotás a valóság témáit dolgozza fel. Az irodalmi művek népiessége legfontosabb jegyének azonban politikai, mégpedig demokratikus célzatosságukat tekintette. A művészetnek művészi eszközökkel kell megtestesítenie a nép boldogulása érdekében a slahta ellen vívott harc eszméit és sorsfordulatait.

Dembowski esztétikájának a maga idejében nagy, haladó szerepe volt a „tisztá művészet” feudális apologétái ellen vívott harcban. Esztétikáját azonban nem tudatosan materialista elvek alapján alakította ki.

Dembowski a felszabadító mozgalom kiváló gyakorlati embere volt. Élén állt az 1846. évi krakkói nemzeti demokratikus felkelés forradalmi-demokrata csoportjának, amely azt követelte, hogy valamennyi feudális szolgáltatást haladéktalanul töröljenek el, és a földet megváltás nélkül adják át a parasztoknak. Dembowski azt remélte, hogy a kibontakozó agrárforradalom a földesúri földbirtoklás megszüntetéséhez és a föld nacionalizálásához fog vezetni. Marx és Engels az 1848. évi polgári forra-

dalom prologusának, az első politikai forradalomnak nevezte ezt a felkelést.

Dembowski harcolt a nemzeti forradalom feudalizmusellenes paraszti forradalommá való átalakításáért, szembeszállt a felkelés slahta vezetésének a népi kezdeményezést gúzsbakötő helytelen irányvonalával, és szakított a nemesi-burzsoá forradalmárokkal, akik a forradalmi demokrácia szövetségeseiből annak árulóivá váltak, amikor a galíciai parasztfelkeléssel találták magukat szembe. Sikerült elérnie, hogy a sóbányák munkásai csatlakozzanak a forradalmi Krakkóhoz, és forrón üdvözölte a galíciai parasztok felkelését a földesurak ellen.

Dembowskit, amikor egy alkalommal kapcsolatot próbált teremteni a felkelő parasztokkal, osztrák katonák megölték.

Amikor Marx és Engels „A Kommunista Párt kiáltványá”-ban a lengyel pártról írt, „amely az agrárforradalmat vallja a nemzeti felszabadulás feltételének”, elsősorban Dembowski csoportjára gondolt. Engels Dembowski csoportja 1846. évi tevékenységének értékelése során megállapította, hogy a csoport „szinte proletár bátorságot” tanúsított.

Lengyelországban az 1846—1848. évi forradalom vereséget szenvedett. A hatvanas évek elején azonban a Lengyel Királyság ismét a forradalom küszöbén állott, ami nagymértékben összefüggött az általános orosz forradalmi helyzettel (1859—1861). 1863-ban Lengyelországban polgári, nemzeti felszabadító jellegű felkelés tört ki az orosz cárizmus ellen.

A nemzeti felszabadító felkelésben részt vevő különböző lengyel osztályok érdekei természetesen nem lehettek egységesek. A parasztmozgalom a földesurak, köztük a lengyel földesurak ellen irányult. A slahta és a kialakulóban levő lengyel polgárság egy része, amely kezdetben a felkelők oldalára állt, már a felkelés alatt elárulta a nemzeti felszabadító mozgalmat, és egyezsége lépett a cárizmussal. A „fehérek” földesúri pártja, amely gyűlölettel tekintett a népi mozgalomra, kezdettől fogva Franciaország és Anglia intervenciójára számított.

Elsőrendű jelentőségű volt a „vörösök” pártjának (így nevezték az 1863-as időszakban a forradalmi kispolgárság pártját), különösen a balszárnyának harca a cárizmus ellen. A „vörösök” balszárnyának soraiban olyan kiváló forradalmi demokraták harcoltak, mint Dąbrowski, Sierakowski, Wróblewski és mások.

A „vörösök” azonban nem szánták rá magukat, hogy zászlajukra tűzzék a földesúri földbirtoklás megszüntetésének követelményét, és az „Állítsák vissza Lengyelország 1772. évi határait” nacionalista jelszót támogatták; ez a jelszó pedig azt jelentette, hogy Nyugat-Ukrajnát és Belorussziát újra alávetik a lengyel földesurak uralmának.

Herzen és Ogarjov, akiket egész életükön át nyugtalanított a lengyel nép sorsa, nagyban hozzájárultak ahhoz, hogy a felkelés időszakában megszilárduljanak a kapcsolatok az orosz forradalmi mozgalom és a lengyel felszabadító mozgalom között. Ezt a kapcsolatot megpecsételte azoknak az orosz tiszteknek és katonáknak a vére, akik átálltak a felkelők oldalára.

Herzen szervezetiileg szoros kapcsolatot alakított ki a „vörösökkel”, bírálta a slahta ideológusainak nacionalista szűklátókörűségét, és ragaszkodott ahhoz, hogy egy demokratikus programot fogadjanak el, amelyben leszögeznék a parasztok jogát a földhöz, a rendi előjogok teljes megszüntetését, Lengyelország nemzeti függetlenségét, a szabadságért harcoló orosz néppel való szövetséget, a beloruszok és az ukránok önrendelkezési jogát.

Csernisevszkij, Herzen és Ogarjov nem egy ízben szállt síkra az orosz, a lengyel és más szláv népek forradalmi szövetsége mellett, és mutatta meg a szláv országok forradalmi demokratáinak, hogy nem szabad összetéveszteniük az orosz forradalmárokat a szlavofilizáló „igazi polgári zárándokokkal”.

Herzen „Kolokol”-ja fáradhatatlanul hirdette a lengyel felkelőkkel való szolidaritást. Herzen kijelentette, hogy minden igaz orosz hazafi a felkelő Lengyelország oldalán áll. A lengyel és orosz demokraták közös célja a „szabad paraszti Lengyelország” és a „paraszti Oroszország” megteremtése, amit — miként 1863-ban Ogarjov megállapította — csak akkor lehet elérni, ha a lengyelországi felkelés közvetlenül felzárkózik az oroszországi és ukrainai parasztfelkeléshez.

A Pétervárott, Moszkvában és Kijevben tanuló forradalmi lengyel ifjúságra erősen hatottak Herzen és Csernisevszkij eszméi.

Zygmunt Sierakowski (1827—1863), az 1863. évi litvániai felkelés hőse, Csernisevszkij harcostársa, a „Föld és Szabadság” nevet viselő orosz forradalmi-demokrata szervezet tagja volt. Írt a „Szovremennyik” című folyóiratba, és egyetértett Csernisevszkij materialista filozófiai és esztétikai tanításával.* *Sierakowski*, akit lelkesedéssel töltöttek el az orosz forradalmi demokrácia eszméi, a „vörösök” balszárnyának vezére lett az 1863. évi felkelésben.

A „vörösök” balszárnyának egyik vezetője volt *Jarosław Dąbrowski* (1836—1871), aki később a Párizsi Kommün tábornokaként halt hősi halált. *Dąbrowski* nagyrészt Herzen munkáinak hatására vált forradalmi demokratává. Tántorithatatlan híve volt az orosz és a lengyel nép szövetségének a cárizmus elleni harcban.

Dąbrowski az 1863. évi felkelés után a Párizsban kiadott „*Niepodległość*” című újságban cikket tett közzé, amelyben a litvánok, beloruszok és ukránok irányában tanúsított slahta nacionalizmust ostorozta. Cikkében a következőket írta: „A közös származás, de még a politikai élet közössége sem ad egyik népnek se jogot arra, hogy uralkodjék a másikon . . . Az erőszak pedig itt annál is inkább tűrhetetlen, mivel olyan nép követi el, amely maga is függetlenségéért harcol.”**

Az 1863. évi felkelés vereséget szenvedett. A Lengyel Királyságban óriási méreteket öltött a megtorlás és a rendőri elnyomás.

* *Csernisevszkij*: Prológus. — *Sokolowski* alakjában *Sierakowskit* ábrázolja. Lásd még *Selgunov* Művei. 2. köt. Szentpétervár 1891. 728. old.

** „*Niepodległość*” c. újság. Párizs 1867. 47. sz.

Lengyelországban már a XIX. század ötvenes éveiben megkezdődött az ipari forradalom. A következő években az országban a kapitalizmus fejlődése a társadalom további osztályokra tagozódásához vezetett, és az ideológiai harc erősödését eredményezte, többek között a filozófia terén is.

2. JUGOSZLÁVIA NÉPEI

A szerbek, horvátok, szlovének, montenegróiak, macedónok és a Balkán-félsziget középső és északnyugati részét benépesítő más délszláv népek a XIX. században politikai tekintetben még nem alkottak egységes egészet. Jugoszlávia egymással rokonságban levő népei, amelyek származása etnikailag közös, s nyelvük és kultúrájuk tekintetében közel állnak egymáshoz, hosszú harcot vívtak szabadságukért és függetlenségükért. Az idegen hódítók — keleten a feudális-militarista Törökország, nyugaton az osztrák birodalom — ellen vívott hősie harctk, amely a sok évszázados idegen elnyomás alatt sohasem szűnt meg, elősegítette a délszláv nemzeti-ségek összeforrását és megszilárdulását.

A délszláv népek a XIX. században átvették és gyarapították az évszázadok során kialakult gazdag történelmi és kulturális hagyományokat, nevezetesen a XII—XIV. század népművészetének, irodalmának, művészetének és építészetének haladó hagyományait, amelyeket a későbbi századokban tovább fejlesztettek. Ismeretes például, hogy a délszláv népek 37 évvel azután, hogy Gutenberg feltalálta a könyvnyomtatást, nyomtatni kezdték könyveiket. Az első nyomdát a XV. század végén Montenegróban állították fel.

A híres délszláv tudós és filozófus, Ruđer Boskovitsch, valamint Franjo Petriš és Gospodnetić kiváló tudósok életműve jelentős szerepet töltött be az egész világ tudományában, és nagy hatással volt a természettudományok fejlődésére.

A bomladozó feudalizmusban kicsírázó tőkés alakulat hatására erősen megnőtt a délszláv népek nemzeti felszabadító mozgalma a XVIII. században. A nemzeti és kulturális fellendülés időszakában, amely a délszlávoknál a XVIII. század végén és a XIX. század első felében az úgynevezett felvilágosodás korszakában kezdődött, Jugoszlávia népeiben tovább fokozódott és erősödött mélységes történelmi közösségük tudata. Ezt nagymértékben előmozdították a délszláv népek nemzeti felszabadító mozgalmainak sikerei, amelyek talaján e kor sok kiváló képviselőjének munkássága bontakozott ki. Ezek közé tartozott Szerbiában Dositej Obradović és Vuk Stefanović Karadžić, Szlavóniában és Horvátországban Matija Antun Reljković és Ljudevit Gaj, Szlovéniában Valentin Vodnik és France Prešeren, Montenegróban Petar II. Petrović Njegoš és sokan mások.

A szerb nép nemzeti felszabadító háborúi eredményeként (1804—1813 és 1815), amelyeket Marx és Engels forradalmaknak nevezett, megalakult a szerb fejedelemség. Ez volt az első érzékeny csapás, amely a balkáni

eltörökösítők rendszerét érte. Az 1877—1878. évi orosz—török háború eredményeképpen Szerbia és Montenegró, Oroszország támogatásával, a délszláv népek közül elsőként, elnyerték teljes nemzeti függetlenségüket.

Más helyzetben voltak Bosznia és Hercegovina, a Vajdaság, Horvátország, Szlavónia, Dalmácia, Szlovénia és Macedónia népei. Bár a XIX. században itt is hatalmas nemzeti felszabadító mozgalom bontakozott ki, e területek népei nem szabadultak fel az idegen elnyomás alól. Horvátországban a XIX. század harmincas-negyvenes éveinek társadalmi, politikai és kulturális mozgalma, amely „illirizmus” néven vált ismeretessé, 1848-ban vereséget szenvedett, mert az élen álló elpolgáriasodott nemesség társadalmi és politikai programjának konzervativizmusa miatt nem nyerte meg a széles tömegek támogatását. Vereséget szenvedett a vajdasági szerbek 1848—1849. évi hősie harca is. Az 1875—1878. évi bosznia-hercegovinai felkeléssel végződött, hogy az egyik elnyomót egy másik váltotta fel: a török feudálisok helyébe az osztrák kapitalisták léptek. E kudarcok ellenére az Ausztria és Törökország uralma alatt sínylődő délszláv népek nemzeti felszabadító mozgalma tovább erősödött és fejlődött.

Noha a XIX. század első felében s a század közepén a délszláv népek nem voltak politikailag egységesek, és nagy színvonalbeli különbség jellemezte gazdasági és politikai életüket, mégis egyesítette őket az a körülmény, hogy társadalmi és gazdasági fejlődésükben valamennyien a feudalizmusból a kapitalizmusba való átmenet korszakát élték. A feudális viszonyok bomlása és a kapitalista termelési mód születése azt eredményezte, hogy valamennyi délszláv nép körében erősödött a külföldi elnyomók és a „hazai” feudálisok elleni felszabadító harc.

A társadalmi és gazdasági fejlődés, valamint a felszabadító harc szabta meg a délszláv népek társadalmi, politikai és filozófiai gondolkodásának jellegét és fejlettségi színvonalát. A XIX. század első felében a délszláv népek társadalmi és politikai mozgalmában és elméleti gondolkodásában központi helyet foglalt el a feudalizmus felszámolásának és a tőkés viszonyok fejlesztésének kérdése.

A délszláv nemzet kialakulásának időszakában hatalmas fejlődésnek indult a rokon népek felszabadulásának és egyesülésének haladó eszméje.

A nemzeti és társadalmi felszabadulásért és a délszláv népek egyesüléséért vívott harc során a XIX. század közepéig két tábor alakult ki: a reakciós monarchista és a demokratikus tábor. A két szögesen ellentétes tábor közötti harc határozta meg Jugoszlávia népeinek bonyolult és sokoldalú eszmei és politikai életét.

A délszláv népek haladó társadalmi, politikai és filozófiai gondolkodása az idegen hódítók és a hozzájuk közel álló feudális felső rétegek reakciós politikája és ideológiája ellen vívott kérelmelhetetlen harcban kovácsolódott ki. A demokratikus tábor ideológusai azoknak a feladatoknak a megoldása során, amelyeket a XIX. században a délszláv népek történelmi fejlődésének objektív menete vetett fel, népük nemzeti felszabadító mozgalmának sok évszázados tapasztalatára, nemzeti kultúrájának gazdag hagyományaira támaszkodtak. A XVIII. század végén és a XIX. század

elején Európában végbement nagy forradalmi mozgalmak, amelyek óriási lendületet adtak a társadalmi gondolkodás fejlődésének s amelyeket éles eszmei harc kísért, szintén hatással voltak a délszláv népek felszabadító mozgalmának ideológusaira. Helyes forradalmi elmélet kidolgozására irányuló törekvésük során figyelemmel kísérték más országok haladó társadalmi gondolkodásának fejlődését.

Szerbiában a XVIII. század végén és a XIX. század elején a felvilágosodás korának kiváló ideológusa és vezető alakja, *Dositej Obradović* (szül. kb. 1742 — megh. 1811) és *Vuk Stefanović Karadžić* (1787 — 1864) volt. E kiváló felvilágosítók és hazafiak munkássága igen nagy szerepet játszott nemcsak a szerb nép, hanem Jugoszlávia más népei haladó nemzeti kultúrájának és társadalmi gondolkodásának alakulásában.

Dositej Obradović haladó gondolkodó volt, akinek munkássága ideológiailag előkészítette a délszláv népek nemzeti felszabadító mozgalmát a XIX. században.

„Dositej Obradović — szerb moralista filozófus, népi filozófus a szó legszorosabb értelmében — filozófiája gyakorlatias, végtelen becsületesség és a dolgokról vallott rendkívül egészséges nézetek hatják át” — írta Obradovićról Živojin Žujović, a neves szerb demokrata.

Obradović felvilágosító és racionalista eszméi, amelyeket „A józan ész tanácsai” [Soveti zdravago razuma] című munkájában és más műveiben fejtett ki, felébresztették a délszláv népek nemzeti öntudatát, harcba szólították őket felszabadulásukért.

„Szerbia, Bosznia és Hercegovina — mondotta Obradović — megszabadulnak idővel a töröktől, és szabaddá válnak; ha azonban e területek népe nem fordít hátat babonáinak, és nem irtja ki magából a vallási gyűlölködést, amely oly régóta marcangolja, akkor saját maga válik önnön törökjévé és elnyomójává.”** Obradović megértette a Karađorđe vezetésével 1804-ben megindult szerb felkelés történelmi jelentőségét, és sokat tett annak érdekében, hogy a zsarnokság ellen irányuló haladó eszméket elterjessze a felkelők körében. A felszabadult Szerbiában Obradović személyes közreműködésével alakult meg 1808-ban a Nagy Iskola. Szerbiában 1809-ben megjelent az első logika tankönyv.

Obradović elméleti munkásságában abból a meggyőződésből indult ki, hogy az emberi értelem korlátlan lehetőségekkel rendelkezik az igazság megismerésére. „Végtére is mire adott isten nekünk észet és beszélőképességet — írta Obradović »A szerzetességben Dositej nevet nyert Dimitrije Obradović élete és kalandjai« című önéletrajzában —, ha nem azért, hogy ezt mindörökké arra használjuk fel, hogy gondolkodjunk és ítéletet alkossunk.”*** Žujović helyes értékelése szerint Obradović a legnépszerűbb író volt Szerbiában. A XIX. század közepéig művei négy kiadást értek meg.

* Žujović: Ismertetés A. N. Pipin és V. D. Spasović „A szláv irodalom történetének áttekintése” c. könyvéről. „Sz.-Peterburgszkije Vedomosztyi” 1865. 145. sz.

** Uo.

*** Uo.

Dositej Obradović felvilágosító munkássága előkészítette a talajt a Vuk Karadžić által megvalósított nyelvreformhoz. Karadžić a szerb irodalmi nyelv alapjának a što-nyelvjárást tette meg, ugyanezt a nyelvjárást választotta L. Gaj is a horvátok irodalmi nyelvének alapjául. A szerb — horvát nyelv ekkor vált a délszláv népek zömének anyanyelvévé, s lett legfontosabb lendítő erejévé a nemzeti tekintetben elnyomott, politikailag elszigetelt délszláv népek kulturális és politikai közeledésének.

A XIX. század első felében Jugoszlávia népei társadalmi gondolkodásának és kultúrájának fejlődésében haladó szerepet töltenek be a kialakulóban levő polgárság demokratikus rétegeinek legkiválóbb képviselői. Néhányan közülük, így például Milan Kujundžić szerb költő és filozófus, kezdetben a racionalista és felvilágosító nézetek hívei voltak, egyes esetekben materialista eszméket fejtegettek, bár alapjában filozófiai téren idealisták maradtak.

Szerbia, Szlovénia és más délszláv népek értelmisége körében bizonyos fokig elterjedtek a klasszikus német filozófia, különösen a hegeli filozófia eszméi, a későbbiek során, a XIX. században pedig a pozitivizmus eszméi, amelyek egybefonódtak a kor természettudományos nézeteivel.

A XVIII. század végén és a XIX. század első felében a horvát nemzeti kultúra fejlődését nagymértékben elősegítette az egyszerű nép köréből származott szlavóniai felvilágosodott író, *Matija Antun Reljković* (1732—1798), az illír mozgalom ideológusa, *Ljudevit Gaj* (1809—1872), aki sokat tett a horvát irodalmi nyelv megteremtése érdekében, s a két jelentős költő, *Stanko Vraz* (1810—1851) és *Petar Preradović* (1818—1872).

A XIX. században Horvátország társadalmi és politikai mozgalmában fontos szerepet játszott a nemzeti kérdés. A forradalmi mozgalom 1848-ban bekövetkezett veresége kedvezőtlenül hatott a haladó társadalmi eszmék fejlődésére. A XIX. század derekától, a kegyetlen nemzeti elnyomás körülményei között a nemzeti felszabadító mozgalom vezetése hosszú időre a liberálisok kezébe került, akik Horvátországban a Habsburg birodalom keretein belül kívánták megoldani a nemzeti kérdést. Az illír mozgalomban forradalmi-demokrata és materialista eszmék születtek, a mozgalom veresége és a reakció győzelme után azonban ezeket az eszméket üldözték és elfojtották. Mindazonáltal, Horvátországban a XIX. század második felében a demokratikus materialista filozófiai gondolat jelentős fejlődést ért el.

Szlovéniában a XIX. század első felében a kultúra haladó művelői közül, akik nagy szerepet játszottak Jugoszlávia népei társadalmi, politikai és filozófiai eszméinek fejlődésében, mindenekelett *Valentin Vodnik* (1758—1819) és *France Prešeren* (1800—1849) kiváló költőket kell megemlíteni. Vodnik rengeteg erőt és energiát fordított a népi nyelv tanulmányozására. Dalaiban a bátorságot és a hazafiasságot énekelte meg. Sok dala a nép közkincsévé vált. Alkotó munkásságára nagy hatással voltak a francia felvilágosítók.

A szlovén nép egyik legnagyobb költője, France Prešeren, költészetében az osztrák abszolutizmust bírálta („Elégia honfitársaimhoz”), „Epigram-

má"-iban pedig élesen kigúnyolta a szlovén burzsoázia vezető alakjainak politikai oportunizmusát. Filozófiai nézeteiben Hegelt követte.

Montenegró kulturális életében a XIX. században az élenjáró eszmék fejlődéséről tanúskodik *Petar II. Petrović Njegoš* (1813—1851), a nagyszerű montenegrói költő haladó munkássága.

Njegoš világnézete „Hegykoszorú” című drámai költeményében mutatkozik meg a legvilágosabban. Ebben fejti ki nézeteit és gondolatait a világegyetemről. Az egyes szereplők monológjainak elvont jellege és olykor vallásos színezete ellenére, Njegoš drámáját a hazafiság érzése hatja át. A „Hegykoszorú” főszereplője és hőse a nép. Njegoš tántoríthatatlanul hisz a nép győzelmében a szabadságért vívott harcában, és lángoló szavakkal szólít harcba a gonoszság és a zsarnokság ellen:

*Jámbor birkára tart jogot a farkas,
És gyenge, védtelen népre a zsarnok!
A dúvad önkénynek torkára lépni,
Igazság-ismerésre kényszeríteni —
Szentnél is szentebb ember-kötelesség.**

A „Hegykoszorú” ösztönös materialista eszméket tartalmaz és materialista nézeteknek ad hangot az emberi értelem mindenhatóságára vonatkozóan, szemléletesen érzékelteti a világ ellentétes erőinek harcát:

*Zsarnoknak is tirannus a világ,
Hát még annak, ki tiszta és nemes!
Ádáz acsarkodások mindenütt:
Örök harc dúl a lélek s test között,
A tenger mindig partot ostromol,
Hideg meleggel vív örök csatát,
A szél a széllal harcol szüntelen,
Vadállat más vad életére tör,
Az egyik nép a másikkal csatáz,
Az ember emberrel viaskodik,
Egymásba mar a nappal és az éj...***

Njegoš drámai költeményét áthatja az optimizmus és a hit, hogy az ember képes megbirkózni azokkal az akadályokkal és ellentmondásokkal, amelyeket a környező világ állít útjába.

A XIX. század ötvenes és hatvanas éveiben a délszláv népek haladó társadalmi, politikai és filozófiai gondolkodása erősen felvirágozott. Ebben az időben a nemzeti felszabadító mozgalomban egyre nagyobb szerephez kezd jutni a dolgozók — a parasztok, a kézművesek, a városi szegénység — széles rétege, amely fellép az idegen elnyomás és a „hazai” feudális urak

* *P. Njegoš: Hegykoszorú. Moszkva 1955. 51. old. (oroszul).*

** Uo. 133. old.

ellen. Miközben a liberalizmus ideológusainak szemlélete a polgári felső körök arra való hajlandóságát tükrözi, hogy a feudális monarchista önkényuralommal megbékéljenek és alkalmazkodni próbáljanak ahhoz a rendszerhez, amelyet több délszláv országrészben az idegen elnyomók honosítottak meg, a délszláv nép demokratikus gondolkodói a nemzeti és társadalmi elnyomástól való megszabadulásra és a délszláv népek egyesítésére törekvő néptömegek érdekeinek és vágyainak hű kifejezőivé válnak. A délszláv népek haladó demokratikus gondolkodói a filozófiában és az esztétikában általában a materialista világnézet hívei és ezt a világnézetet hirdetik.

A szociológia terén a legkövetkezetesebb demokratikus gondolkodók igyekeznek megalapozni a társadalmi élet gyökeres átalakulásának törvényszerűségeit, többek között felvetik az osztályharc és a forradalmi átalakulás eszméjét, és bár általában megmaradnak az idealista történetfelfogás alapján, nagyobb jelentőséget kezdenek tulajdonítani az anyagi tényezőknek, különösen az egyszerű emberek anyagi szükségleteinek és igényeinek.

A XIX. század derekán a délszláv népek haladó gondolkodói a nemzetközi forradalmi mozgalom történelmi tapasztalataira irányították figyelmüket, megismerték és átdolgozták mindazt az értéket, amit a nyugat-európai és az orosz társadalmi, politikai és filozófiai gondolkodás nyújtott, s alkotó módon alkalmazták saját országuk viszonyaira.

A nyugati és oroszországi forradalmárokkal együtt harcoltak a reakciós, misztikus szlavofil, liberális-reformista és egyéb tudományellenes filozófiai és szociológiai elméletek ellen, amelyeket a délszláv országrészek reakciós és konzervatív ideológusai a Nyugattól és Oroszországtól vettek át és emeltek pajzsukra.

A délszláv népek demokratikus és materialista gondolkodásának egyik kimagasló képviselője volt *Živojin Žujović* (1830–1870) szerb közgazdász és filozófus. Kezdetben teológiai tanulmányokat folytatott Kijevben és Pétervárott, majd 1863-tól 1866-ig a pétervári egyetem jogi fakultásának hallgatója volt.

Hétévi oroszországi tartózkodása alatt szoros kapcsolatot létesített a kor haladó orosz társadalmi személyiségeivel; írt haladó orosz lapokba — a „Szovremennyik”-be, az „Otyecsesztvennije Zapiszki”-ba és más folyóiratokba, amelyekben közzétette társadalmi és politikai tárgyú munkáit („Szláv dél”, „Szovremennyik” 1863. 6. sz., „A szerb falu”, „Szovremennyik” 1865. 5. sz.). „Rokonszenvünk természetesen az oroszországi demokratikus eszméké, az orosz demokratáké... A polgári szabadság és a társadalmi igazságosság — ezt kívánjuk magunknak és az oroszoknak”* — írta *Žujović* „Viszonyunk az oroszokhoz” című cikkében.

Miután Pétervártól búcsút vett, egy ideig filozófiát és jogtudományt tanult Münchenben és Zürichben, majd 1867 augusztusában visszatért

* *Žujović*: Viszonyunk az oroszokhoz. „Srbija”. 1868. 43. sz.

hazájába. Legfontosabb munkáit Žujović az 1860-as évek végén írta, amikor Belgrádban élt és dolgozott.

Žujović volt az első Szerbiában, aki műveiben kifejtette azt a gondolatot, hogy a társadalmi, politikai és gazdasági viszonyok fejlődése törvényszerű folyamat, és felvetette azt az eszmét, hogy a munka az egész társadalmi élet alapja. Élesen bírálta a tőkés társadalomban uralkodó bér munka-rendszert és annak szószólóit, a burzsoá közgazdászokat, jól lehet nem tudta tudományosan megmagyarázni a kapitalista bérabszurditását. „A politikai gazdaságtan tudományossága” című cikkében azt állította, hogy ez a tudomány mély válságot él át, mert nem képes választ adni az életben felmerült új kérdésekre. „Az, amit manapság a politikai gazdaságtan tudományának neveznek — írta —, nem egyéb politikai gazdaságtani káosz, amely legjobb esetben anyagul szolgálhat egy igazi politikai gazdaságtanhoz, de nem nevezhető annak.”*

Živojin Žujović a dolgozó nép érdekeiért szállt síkra, amelyet „munkásnép”-nek nevezett. „Furcsa dolog — írta —, hogy minden és mindenki megtalálhatja igazát, csak éppen a munkás nem, vagyis az, akin, mint a mesebeli teknősbékán, az egész föld áll.”** Žujović olyan társadalmi átalakulást óhajtott, amelynek eredményeképpen megszűnik a dolgozók kizsákmányolása, a társadalom nem oszlik többé urakra és szolgákra. Svetozar Marković szerb forradalmi demokrata Žujovićot „az első szerb szocialistának” nevezte.***

Žujović filozófiai meggyőződésében materialista volt: „Természetesen általában mindazt értik, ami az embert körülveszi, de nem függ tőle”**** — írta. Ebből a nézőpontból Kujundžić szerb író bírálta Dositej Obradovićról írt munkáját, amelyben a szerző nagy engedményeket tesz az idealizmusnak. Kujundžić, aki a jelenséget az „érzetek érzékelésének” tartotta, az objektív idealizmus álláspontjára helyezkedett. „Tegyük fel például, hogy ezen a világon nincsen ember, tehát hogy nincs is »érzékelésünk« és »tudatunk« — vajon létezne-e akkor a jelenség?” — kérdezi Žujović.***** Pedig tudvalevő, teszi hozzá, hogy az emberi nem viszonylag nemrég jelent meg. Žujović megállapítja, hogy Kujundžić nézete hasonlatossá teszi szemléletét Fichte szubjektív idealizmusához. Valójában, mondja, a természeti és társadalmi jelenségek általános és változatlan, az embertől független okok következményei, amelyek örökök, akár az egész világ. „A törvények . . . akaratunktól függetlenül léteznek, és csak a létezésükről szerzett ismereteink teremtik meg a tudományt”.*****

Žujović megkísérelte, hogy a filozófiai materializmus álláspontjáról adjon tudományos magyarázatot az ember származására. Fáradhatatlanul népszerűsítette kora természettudományos vívmányait, különösen Darwin

* Žujović Művei. 1. köt. Belgrád 1892. 89. old.

** Uo.

*** Marković: Válogatott művek. Moszkva 1956. 853. old. (oroszul).

**** Žujović Művei. 1. köt. Id. kiad. 106. old.

***** Uo. 137. old.

***** Uo. 136. old.

és Szecsenov munkáit. Buckle-ról írt cikkében Szecsenov „Az agy reflexei” című munkáját idézte.

Žujović „Buckle történész és a történettudomány új elvei” című munkájában részletesen bíralt több idejétmúlt szociológiai tanítást.

Živojin Žujović, a szerb materialista, tévelygésnek nevezte azt az ismert hegeli tételt, amelyet a jobboldali hegeliánusok minden létező védelmezésének szellemében értelmeztek, hogy „minden, ami valóságos, ésszerű, és minden, ami ésszerű, valóságos”.

Azt a gondolatot, hogy az ember fejlődését külső körülmények determinálják, Žujović a történelem és minden más, az emberrel foglalkozó tudomány legforradalmibb gondolatának nevezte. A szabad akarat elve, írta, „metafizikai sakktábla, amelyen azok játszanak, akiknek nincsen más dolguk”.*

Žujović Buckle tanításában értékesnek tartotta a természettudományos, társadalmi és történelmi törvényszerűségek elismerését, de nem értékelte túl Buckle munkáinak jelentőségét, és több tételét helytelennek minősítette, Buckle-lal folytatott vitájában például élesen bírálta Malthus reakciós, embergyűlölő elméletét, akinek könyvére Buckle saját tételeinek igazolásaképpen hivatkozott. Ennek az elméletnek — jegyezte meg a szerb gondolkodó — egyetlen következtetése sem állta meg helyét „a statisztikusok vagy még inkább a szocialisták bírálatával szemben”**. Žujović, Buckle műveivel összefüggésben, a következőket írta: „Sok időbe telik még, amíg a történelem ugyanolyan pontosan körülhatárolt tudománnyá válik, mint amilyen például a matematika, a fizika vagy a kémia.”***

A szerb gondolkodó nem egy ízben kijelentette, hogy „a társadalom fejlődése elengedhetetlen feltétel, amely nélkül semmiféle előremenés, az ember semmiféle haladása nem lehetséges”.**** Žujović sikraszállt a műveltségnek a széles tömegek körében való elterjesztése mellett, azt mondotta, hogy a tudomány ne a paloták kincse legyen, hanem hatoljon be a kunyhókba is. Felhívta az írókat, hogy terjesszék az ismereteket és a haladó társadalmi eszméket a nép körében.

A XIX. század közepén Žujović demokratikus és materialista eszméinek folytatója és továbbfejlesztője a forradalmi-demokrata és szocialista *Svetozar Marković* (1846—1875), a szerbiai nemzeti felszabadító mozgalom nagy írója és ideológusa volt.

A mai jugoszláv kutatók***** feltárták a főbb tényezőket, amelyek hatására Marković világnézete kialakult.

* Žujović Művei. 1. köt. Id. kiad. 126. old.

** Uo.

*** Uo. 116. old.

**** Uo. 72. old.

***** Dušan Nedelković: Svetozar Marković forradalmi demokrata alakja, világnézetének három forrása és három alkotórésze. A Szerb Tudományos Akadémia Értesítője. 3. köt. 2. rész. Belgrád 1951. 200—207. old.

Svetozar Marković világnézetének kialakulásában döntő szerepe volt a szerb és más délszláv népek akkori társadalmi, gazdasági és politikai életkörülményeinek, valamint a nemzeti felszabadító mozgalom tapasztalatainak, amelyeket Marković általánosított.

A legteljesebb formájában az író ezt „Szerbia Keleten” [Srbija na Istoku, 1872] című nagy jelentőségű munkájában fejezte ki. Marković itt az első komolyabb kísérletet tette arra, hogy forradalmi-demokratikus nézőpontból világítsa meg a Szerbiában 1804-től 1872-ig végbement mélyreható változásokat, s megfogalmazta a nemzeti és társadalmi felszabadulással, valamint a jugoszláv népek egyesítésével kapcsolatos programját.

Marković nézetei kialakulásának fontos forrása az orosz forradalmi demokraták: Csernisevszkij, Dobroljubov, Píszarev és az orosz társadalmi, politikai és filozófiai gondolat más képviselőinek hatása. Ez megmutatkozik Marković „Reális irány a tudományban és az életben” [Realni pravac u nauci i životu] című filozófiai művében, esztétikai cikkeiben. Az orosz gondolkodók forradalmi-demokrata ideológiája mellett Marković tanításainak egyes hibás, utópikus tételét is átvette, többek között azt az utópikus tételt, hogy a fejlődés kapitalista szakaszának megkerülésével, a földközösségen keresztül el lehet jutni a szocializmusba.

Marković világnézetére életének utolsó időszakában hatással volt a nyugat-európai forradalmi munkásmozgalom. A szerb gondolkodó ismerte Marx és Engels egyes műveit. A marxizmus eszméinek hatása megmutatkozott az európai társadalmi és politikai harcról írt cikkeiben és „A szocializmus és a társadalmi kérdés” [Socializam ili društveno pitanje] című utolsó nagy művében. Marković azonban nem lett marxistává, és élete végéig kitartott a forradalmi demokratizmus mellett.

Svetozar Marković, aki a hazájában folyó eszmei és politikai harcban alkalmazta azokat az elméleti ismereteket, amelyekre Oroszországban és Nyugat-Európában a haladó társadalmi tanítások és a haladó filozófiai eszmék tanulmányozása révén tett szert, önálló, mély és eredeti gondolkodó volt, aki világosan kifejezte a jugoszláv népek forradalmi követelését. Marković egyszersmind szenvedélyesen síkraszállt a nemzetközi demokrácia érdekeiért is. A népeknek a társadalmi és az idegen, nemzeti elnyomás alóli felszabadulásáért vívott harcában alakultak ki Marković forradalmi-demokratikus nézetei. „Az, aki nem kész feláldozni magát meggyőződésének minden atomjáért — írta Pétervárról —, ne nevezzék a nép vágyai képviselőjének.”*

Pétervárrott (1866—1869) Markovićnak közvetlen kapcsolatai voltak a haladó orosz tanuló ifjúság képviselőivel, Csernisevszkij és Dobroljubov követőivel. Hallgatta Píszarev előadásait, ami több cikkéből is kitűnik, közreműködött a haladó orosz sajtóban, többek között „A Hét” című folyóiratban. Ebben az időben életének és tevékenységének jelszava ez

* Marković: Válogatott művek. Moszkva 1956. 48. old. (oroszul).

volt: „Légy azzá a szerb nép körében, ami Csernisevszkij és Dobroljubov volt az orosz nép körében.”*

Svetozar Marković 1869-ben Svájcba költözött, de nem szakította meg kapcsolatait az orosz forradalmárokkal. Amikor Csernisevszkij hívei 1870 elején Genfben megalapították az I. Internacionálé orosz tagozatát, Marković ennek szerb levelező-megbízottja és a szervezet sajtóorgánumának, a „Nép ügye” című folyóiratnak munkatársa lett.

1871–1872-ben Marković az általa szerkesztett, „Radnik” [Munkás] című újság hasábjain nagy rokonszenvennyel nyilatkozott a kimagaszló orosz gondolkodók, különösen Csernisevszkij és Piszarev forradalmi eszméiről. A „Radnik”-ban egy fejezetet tett közzé Csernisevszkij „Mittegyünk?” című regényéből. Ugyanebben az újságban jelent meg Piszarev „Méhek” című cikke, amelyet Marković legközelebbi munkatársa, Pera Todorović fordított le és látott el kitűnő befejező résszel. Piszarev cikke ugyanis a cenzúra tilalma következtében valamennyi orosz kiadásban a következő szavakkal szakad meg: „Ugyanazok a proletárok, akiket nyugtalanít a virágok hervadása, szintén csoportosulni és beszélni kezdenek...”**

A szerb szöveg a pontozás után így folytatja: „Azokat, akik még nem tudják, hogyan alakulnak a dolgok az oly jól szervezett társadalomban, bátorkodunk emlékeztetni a következőkre: abban a pillanatban a dolgozó méhek megfélemezve az udvariasság és a társadalmi alárendeltség valamennyi követelményéről, minden erejüket összeszedve, és minden fullánkjukat harcba vetve támadást indítottak az előkelő hereméhek ellen, szétverték és kidobták a méhkashból őket.”***

Ez is arról tanúskodik, hogy Marković és szerbiai követői a megérett társadalmi és politikai összeütközések megoldásának forradalmi módszereivel rokonszenveztek.

A meggyőződéses forradalmi-demokrata és köztársaságpárti Marković leleplezte a konzervatívok nagyszerb sovinizmusát, akik készek voltak egyezsége lépni a török szultánnal. Kimutatta, hogy milyen szoros kapcsolat áll fenn az egész szerb népnek a külföldi hódítók uralma alóli teljes felszabadulásért vívott harca, és az országon belül, a hazai zsarnokok ellen vívott harca között.

Svetozar Marković felfedte a burzsoá liberális és a forradalmi-demokrata szemlélet ellentétességeinek gyökerét. „Egyesek népi kezdeményezés útján kívánják felszabadítani a népet — írta —, ezek a nép soraiban haladnak, és együttműködnek vele. Mások fel akarják szabadítani a népet, és parancsolni akarnak neki — ezek a dinasztiahoz húznak és miniszteri pozíciókat akarnak. Önöknek párt kell, hogy megszerezzék a miniszteri

* Lásd J. Skerlić: Svetozar Marković njegov život, rad i ideje [Svetozar Marković élete, tevékenysége és eszméi]. Belgrád 1922. 27. old.

** Piszarev Művei. 2. köt. Moszkva 1955. 119. old.

*** „Pčele. Razgovor sa liberalcima” [Méhek. Vita a liberálisokkal]. Male Novine. Novisad 1877. 41. old.

tárcákat — folytatta a liberálisokhoz intézve szavait —, a mi helyünk pedig a műhelyekben és a falusi kunyhókban van. Mi közünk van egymáshoz?”* A szerb liberálisokhoz fordulva Marković így kiáltott fel: „... mi megvetjük az Önök »rendjét«, az Önök »szabadságát«, »erkölcsösségét«, »hazafiságát«, »hitét« és »műveltségét«, és Önöket idegen trágának tekintjük a mi földünkön”.**

Marković a szabadság és demokrácia kivívásának egyetlen lehetséges útját a forradalomban látta. „A szerb nép számára nincs más kivezető út, mint a forradalom a Balkán-félszigeten”*** — írta „Szerbia Keleten” című munkájában.

Svetozar Marković vitatkozik Jovanovićcsal, a szerb liberalizmus ideológusával, aki a szocialista tanítások lejáratását tűzte ki céljául, s „Szocializmus vagy társadalmi kérdés” című cikkében cáfolja a liberálisok meséit, hogy a szocialisták véres forradalmakra, zsarnokságra, ellenségeikkel való véres leszámolásra törekednek. A szerb forradalmi demokrata a XVIII. század francia polgári forradalmának történelmi tapasztalataira hivatkozik, amely szétzúzta a régi társadalmi rendet, és ezt kérdi: vajon mivel lehet megsemmisíteni azt a rendet, amely elfojtja a szabadságot és az egyenlőséget, és az emberek óriási tömegét megfosztja a fizikai létezésről, nem is beszélve az erkölcsi fejlődésről? Talán bójttal, könyörgéssel vagy erkölcsi intelmekkel? — és a következőket válaszolja: „... a harc nem valamiféle »elve« a szocialistáknak, hanem szükséges eszköz *mindenütt, ahol csak zsarnokság létezik*, amelyet meg kell semmisíteni”.****

Marković végeredményben megmaradt a forradalmi demokratizmus álláspontján és nem jutott el a tudományos szocializmushoz. Úgy vélte, hogy Szerbia elkerülheti a kapitalista fejlődési szakaszt, és azt a téves nézetet vallotta, hogy Szerbia a népi forradalom sikeres befejezése után, a patriarchális családra (zadruga) és a falusi földközösségre támaszkodva, proletariátus nélkül is eljuthat a szocializmushoz. Csernisevskijhez hasonlóan, akinek a paraszti obscsináról mint a szocializmus alapjáról vallott tudománytalan nézetével Marković is egyetértett, túlértékelt a paraszti forradalom lehetőségeit.

Svetozar Marković „A közgazdaságtan elvei”. [Načela narodne ekonomije) című nagy munkájában igen nagyra értékelte Marx munkásságát és az általa feltárt társadalmi fejlődéstörvények jelentőségét. Úgy vélte azonban, hogy ezek a törvények nem vonatkoznak sem Oroszországra, sem Szerbiára, hanem csak a fejlett nyugat-európai tőkés országokra, például Angliára, hiszen elsősorban ennek gazdasági fejlődését tanulmányozta Marx, mielőtt gazdasági elméletét kidolgozta. Marković, Cser-

* Lásd *Skerlić*: S. Marković ... Id. kiad. 42. old.

** *Marković*: Válogatott művek. Id. kiad. 283., 284. old.

*** Uo. 428. old.

**** Uo. 690. old.

nisevszkij nyomán, azt a helytelen következtetést vonta le, hogy azokban az országokban, amelyekben obscsinák vannak, „a társadalom átalakíthatja a kistulajdonon nyugvó gazdasági rendet, és meghonosíthatja a legkorszerűbb gépi termelést anélkül, hogy okvetlenül keresztül kellene mennie a kapitalista fejlődés »tisztítótüzén«”.*

Marković nem tudta megérteni, hogy az akkori Szerbia viszonyai között a parasztmozgalom „nem volt proletárharc, hanem a kistulajdonosok harca; nem a kapitalizmus alapjai ellen vívott harc, hanem olyan harc, amelynek célja a kapitalizmus alapjainak megtisztítása a hűbéri rend minden maradványától”.**

Marković utópikus szocializmusa ugyanakkor lényegesen eltér az utópikus szocializmus számos képviselőjének tanításától, mert szerves kapcsolatban van azzal a forradalmi-demokratikus programmal, amely harcba hívja a paraszti tömegeket a kizsákmányolók ellen.

Svetozar Marković meg volt győződve arról, hogy a szocializmusba való áttérés csak forradalom útján lehetséges, amelyet maga a nép visz véghez.

Marković élesen bírálta a nyugat-európai tőkés rendszert, a polgári demokrácia korlátozottságát, cáfolta a burzsoázia úgynevezett szekértolóinak, a „harmonisták”-nak — Amerikában Carey-nek, Európában Bastiat-nak — az elméletét. Cikkeiben feltárta, hogy a liberálisok által dicsőített tőkés rendszerek lényege népellenes. Az angol polgári parlamentarizmust jellemezve ezt írta: „Lényegében ez a két rend (a nemesség és a polgárság — *A szerk.*) győzött a nép dolgozó tömegei felett; ez a két rend *erős hatalmat* szervezett, amely mindmáig képes a néppel szemben fenntartani ezt az erőszakos »rendet«. Ám dicsőítse, aki akarja az angol »rendet« és »törvényességet« — mi, népünk számára, nem kívánunk ilyesféle rendet.”***

A szerb gondolkodó nyíltan fellépett a Párizsi Kommün védelmében. „A Párizsi Kommün bukása”, „A Kommün és az Internacionálé”, „A fehérterror” című cikkeiben leleplezte a reakciósoakat, akik gaz rágalmakat szórtak a kommünárookra.

Svetozar Marković forradalmi nézeteinek elméleti alapját a materialista filozófia alkotta. Már 1870-ben a „Mlada Srbadija” [Ifjú Szerbség] című újságban világosan megfogalmazta materialista álláspontját. „Ha ezekről az irányzatokról tudományos nézőpontból szólnunk — írta —, materializmuson azt a filozófiai iskolát értjük, amely azt tanítja, hogy az anyag örök, hogy annak egyetlen részecskéjét sem lehet újjáteremteni vagy megsemmisíteni. A természetben minden élet az anyag formájának változása, részecskéinek (erőinek) mozgása. Maga a gondolkodás szervesen

* S. Marković: Načela narodne ekonomije ili nauka o blagostajnu [A közgazdaságtan elvei, vagy a népjóléttel foglalkozó tudomány]. (N. G. Csernisevszkij alapján.) Belgrád 1874. 27. old.

** Lenin: A paraszti vagy „trudovik” csoport és az OSZDMP. Lásd Lenin Művei. 10. köt. Bp. 1954. 429. old.

*** Marković: Válogatott művek. Id. kiad. 669. old.

összefügg az anyaggal. *Eszme csak a fejben keletkezhet, amelyben egy meghatározott anyagi szerv van — az agy.* Az idealisták ezzel szemben úgy vélik, hogy a világot az eszméknek (terveknek) megfelelően hozták létre, amelyek már korábban, az anyagtól függetlenül léteztek. Úgy vélik, hogy a világ csak az eszmék visszatükröződése (reflexe)*, a természet élete pedig csak a »szellem« megnyilvánulása.**

Marković filozófiai nézeteit több művében, elsősorban „Reális irányzat a tudományban és az életben” című művében (1871—1872) fejtette ki. „Reális irányzat” a materialista filozófusok nézeteit értette. Marković azonban, aki a „tudományos eredmények népszerűsítésének” hatalmas feladatát tűzte maga elé, lényegében tovább ment, és konkretizálta a materialista filozófia elveit, amely műveinek hatására a szerb forradalmi demokrácia elméleti alapjává vált.

E művének a „Mi a realizmus?” című első részében Marković általános filozófiai problémákat fejteget. Világnézetét illetően, írja a szerző, valamennyi ember két táborban csoportosul: a materialisták és az idealisták táborában. „Az egyik táborba azok az emberek tartoznak, akik azt mondják, hogy a természet és az ember *egységet* alkot, vagyis hogy az egész anyagi természetet és a gondolkodó lényt — az embert — alkotó elemek azonosak: anyag és energia . . .”**

Svetozar Marković tudományosan bebizonyítotttnak tekinti azt a tényt, hogy az energia halhatatlan, éppúgy mint azt, hogy az anyag örök. Az anyag az energia hordozója, az energia az anyag sajátossága. Az anyag és az energia formáinak örök változása, a természetben való örök mozgásuk — ez a természet élete.

„A másik oldalon azok az emberek állnak, akik azt mondják, hogy a természetet valami láthatatlan »végtelen szellem«, valamilyen felsőbb »felfoghatatlan« erő irányítja, amely »a semmiből« hoz létre »minden láthatót és láthatatlant«.”*** Az első irányzatot Marković úgy jellemzi, mint tudományos, reális irányzatot, a másodikat mint tudománytalan, teológiai irányzatot. Marković munkájában kimutatja, hogy miben áll e két irányzat ellentétessége a természet és az emberi társadalom felfogásában.

„Reális irányzat a tudományban és az életben” című munkájában Marković a vallás és a tudomány évszázados harcának példáján mutatja be a materializmusnak és az idealizmusnak mint filozófiai irányzatoknak harcát. „Mihelyt az ember »gyenge« elméjével feltárni »merészelte« az istenség titkait, azonnal harc tört ki a *vallás*, amelyet az istenség »nyilatkoztatott ki« az embereknek, és a *tudomány*, vagyis a természeti jelenségeknek és lefolyásuk törvényeinek szabad emberi tanulmányozása között. Ez a harc, amely mindmáig folytatódik, magában a hitnek és a tudománynak a lényegében, azoknak az alapelveknek mély és kibékít-

* Uo. 180. old.

** Uo. 429. old.

*** Uo.

hetetlen ellentétében gyökerezik, amelyekből ez a két irányzat kifejlődik.”* Ha a vallás és a tudomány filozófiai alapjait az emberiség egész történetén végighúzó harcokban tanulmányozzuk, írta Marković, kiderül, hogy minden vallás végső eredménye az emberek közti egyenlőtlenség, a jogi egyenlőtlenség, a szabadság hiánya. Ezzel szemben a tudomány végső eredménye olyan viszonyok elérése, amelyek egyenjogúságot és szabadságot biztosítanak. A régi görögök és rómaiak civilizációját jellemezve, Svetozar Marković arra a következtetésre jutott, hogy ez a civilizáció korlátozott és mulékony volt, mint mindenütt, „ahol a tudomány egyetlen osztály gyönyörködtetésére szolgál, és nem az egész nép közkinccse”.**

Nincs olyan erő, amely képes volna feltartóztatni az emberiség haladását — mondotta Marković. Az inkvizíció, a börtönök, a máglyák és más barbár eszközök, amelyekkel az egyház a tudomány ellen harcolt, csak azt mutatják, hogy az egyház nem képes megvédelmezni elveit. S bár ez a harc mindmáig folyik, nem nehéz meglátni kimenetelét: a győzelem egyre inkább a tudomány mellé szegődik.

A haladó materialista tudomány népszerűsítése fontos helyet foglal el Svetozar Marković munkásságában. Csak az a tudomány képvisel erőt, amelyet a nép fejleszt ki — írta. A tudomány a tudományért, ez véleménye szerint a „nyárspolgárok jelszava”. Élesen bírálta a tudósok „semlegességére” és „apolitikusságára” vonatkozó állításokat és kijelentette, hogy minden mai író, legyen az bármely tudományág képviselője, valamely párthoz tartozik, munkásságának meghatározott színezete van.

Meggyőződéses ateista és materialista lévén, szenvedélyesen harcolt a papi maszlag és a népbutítás ellen. Úgy határozta meg a hitet, mint „az emberi gondolkodás gyermekes időszakát”, a teológiai és metafizikai tudományokról pedig azt mondotta, hogy ezek „a nullával végzett kombinációk”.

A tudomány és a vallás között nincsen középút, hangsúlyozta, s ezért lehetetlen azokat kibékíteni egymással. Ahol az igazság bizonyítást nyert, ahol tudás van jelen, ott nincs helye a vallásnak.

Marković utalt az egyoldalúan gondolkodó szenzualistáknak arra a sikertelen kísérletére, hogy megmagyarázzák az emberi gondolkodás természetét, de a materialista szenzualisták érdemül tudta be, hogy ők voltak az elsők, akik a tudomány által kidolgozott elveket alkalmazni próbálták a társadalmi jelenségek tanulmányozására. „Mindaddig ezt a teológia és hűga, a metafizika kizárólagos jogának tekintették.”***

A materializmus alapelveit elemezve Marković ezt írta munkájában: „Az egész élet nem más, mint az anyag változása. Az ember születik és meghal, az anyag nem születik, és nem hal meg, az *anyag halhatatlan*.”****

Svetozar Marković abból indult ki, hogy a természettudósok — Darwin, Szecsenov — munkái megalapozzák azt a nézetet, mely szerint a gondolko-

* Marković: Válogatott művek. Id. kiad. 434. old.

** Uo. 438—439. old.

*** Uo. 446. old.

**** Uo. 454. old.

dás, az emberi idegrendszernek ez a bonyolult folyamata, éppúgy mint az emberi testben végbemenő minden más tevékenység, az anyag mozgásának terméke. „Minden gondolat eredeti oka — írta — a külső benyomás, amelyet érzékszerveink segítségével szerzünk. Ebből világosan következik, hogy az embernek nincsenek semmiféle »vele született« eszméi.”*

A természetnek tehát — fejezi be a szerző — nincsen szüksége semmiféle rajta kívül álló „teremtőre” vagy „gyámrá”. Bármit hozzanak is fel a tudomány ellenségei igazolásukra, a tapasztalat ellen nincs fellebbezés.

Marković igyekezett bebizonyítani, hogy az objektív világ megismerhető, hogy az emberi tudás valóságos, reális, és a megismerésnek nincsen határa, mert a tudomány fejlődése végtelen. Az emberi ismeret nem a képzelet terméke, hanem a világban valóban létező tények tudása, s ennek bizonyítéka Marković szerint az, hogy a jelenségeket megjósolhatjuk, ha ismerjük törvényeiket.

A szerb filozófus nem tudta véglegesen leküzdeni az antropológiai materializmus szűklátókörűségét és korlátozottságát; műveiben olykor a természetkutatók olyan állításaira hivatkozott, amelyek közel álltak a vulgáris materializmushoz, de filozófiai nézetei általában távol álltak a metafizikától, és a fejlődés eszméjén, a világ dialektikus felfogásán alapultak. Marković Szecsenov materialista fiziológiai tanításait követte, általában helyesen magyarázta a gondolkodási folyamatot, s egyáltalán nem egyszerűsítette le valamely váladék fiziológiai kiválasztódására.

Marković gondolkodásának dialektikus jellege a legvilágosabban egyik legutolsó és egyben legjelentősebb művében, „Szocializmus vagy társadalmi kérdés” című munkájában jut kifejezésre.

Marković filozófiája aktív jellegű volt, tevékeny társadalmi harc volt a célja.

„Reális irányzat a tudományban és az életben” című filozófiai munkájának zárszavában megállapítja: „Megmutattuk az utat, amelynek segítségével az ember itt a földön, legalábbis részben megvalósíthatja isteni álmait. Azok az emberek, akik nem ismerik az ember kapcsolatát a földdel, hanem az égből hozzák át a földre, s az égbejutáshoz készítik őt elő, többségükben itt a földön rabságban és szennyben hagyják az embert.”**

Marković „Reális irányzat a tudományban és az életben” című könyvének első részében a természet fejlődésének materialista felfogását védelmezi, a könyv második részében pedig bátor kísérletet tesz arra, hogy a materialista elveket kiterjessze az emberi társadalom fejlődésére. Az új társadalomtudomány alapelveinek megfogalmazását szerinte az tette szükségessé, hogy „miként a XVIII. században a francia forradalom előestéjén, úgy most is, a politikai és társadalmi forradalom küszöbén elkecseregett harc folyik a tudományban”***.

* Uo. 476. old.

** Uo. 554. old.

*** Uo. 488—489. old.

Marković említett művének második részén kívül még „Szerbia Keleten” és „Szocializmus vagy társadalmi kérdés” című munkáiban is rendszeres formában fejtette ki szociológiai nézeteit.

Svetozar Marković haladó, szocialista eszméi a délszláv népek nemzeti felszabadító mozgalmának és osztályharcának történelmi körülményei között születtek, és egyszerűs mind az egész dolgozó emberiség felszabadulásáért vívott harcának érdekeit is szolgálták.

Hogyan alakítsuk át a társadalmat? — kérdezi Marković és így válaszol: „A mostani, oly igazságtalan berendezkedés mindenesetre az emberiség *természetes* fejlődésének eredményeként keletkezett. És bármilyen fogyatékoságai is legyenek, akármennyit szenvedjenek is tőle az emberek, mégis okvetlenül vannak bizonyos *belső* erők, amelyek ezt a családi, gazdasági és állami rendet minden belőle fakadó emberi szenvedés ellenére fenntartják. Végtére magának ennek a kívülről oly tökéletesnek tűnő »politikai erőnek« is összefüggésben kell lennie valamiféle anyagi erőkkel, amelyekre támaszkodik, s amelyek a különféle osztályok anyagi érdekei, az emberek szokásai és fogalmai mögött rejtőznek stb. Hogyan szüntessük meg tehát ezt a helyzetet, hogyan teremtsünk egy másikat? Hogyan alakítsuk át a társadalmat? Az ember semmi esetre sem rendelkezik más eszközzel, azon kívül, hogy kihasznál bizonyos *természeti* erőket, amelyek ugyanebben a társadalomban rejlenek, és egyik természeti erőnek a másikra gyakorolt hatása révén *bizonyos eredményeket ér el*. Ehhez azonban *ismerni* kell a társadalmat, a társadalom *belső* szervezetét és a társadalomban működő erőket; ugyanígy tudni kell, hogy *milyen* társadalom kell az *embernek*, s hogy miképpen lehet azt létrehozni. A társadalmat természetesen nem lehet ugyanúgy testhez szabni, mint a csizmát a lábhoz, de a szocialistáknak tudniuk kell, *hogyan lehet létrehozni a lehető legjobb társadalmat a már ismert anyagból*, például az angol, a francia vagy a szerb népből. Mindehhez pedig, véleményem szerint, *tudásra* van szükség, mégpedig mélyreható és széleskörű tudásra. *Tudományra* van tehát szükség, méghozzá milyen tudományra. Ezt a tudományt részben a társadalomtudomány elméleti tanulmányozása révén, részben pedig a nép életéből leszűrt tények elemzése és tanulmányozása útján lehet elsajátítani. Ahhoz azonban, hogy *észrevegyük és megértsük* a nép életének bizonyos tényeit, már előzetesen megfelelő elméleti felkészültségre van szükség. A nép szenvedése, a zsarnokság és más körülmények társadalmi robbanást idézhetnek elő a nép soraiban, ez a robbanás azonban csak annyiban vezethet a nép körében átalakulásra, amennyiben a nép élén olyan emberek állnak, *akik tudják, hogy miképpen kell létrehozni az új rendet*, máskülönben minden ismét visszatér a régihez. Így történik, hogy társadalmi forradalmak csak részleges átalakulásokra vezetnek. Ez a társadalmi átalakulások törvénye, és ez ellen a törvény ellen a szocialisták sem tehetnek semmit. Ebből következik, hogy a szocialistáknak, vagy általában azoknak az embereknek, akik magukra akarják vállalni a *kezdeményezést* (enélkül pedig lehetetlen átalakítani a társadalmat), *nagyon sok ismeretre van szükségük*. Magától értetődik, hogy bizonyos speciális célok megvalósításához egyes

tudományok szakismerete elengedhetetlen, de ezenkívül a szocialistáknak nem kell speciálisan ismerniük a fizikát, a kémiát, a mechanikát, de minél inkább ismerik a társadalmi tudományokat, annál jobb! Természetesen nemcsak azért, hogy az embereket ezekre a tudományokra tanítsák, hanem azért is, hogy ezeknek megfelelően cselekedjenek...”*

Svetozar Marković valamennyi művén vörös fonálként fut végig az a gondolat, hogy a történelmi haladás mozgatóerejét a néptömegek alkotják, hogy a nép formálja a történelmet. Bármely kérdésről legyen is szó: akár a tulajdonformák és az ezekről alkotott jogi fogalmak fejlődésének kérdéséről, a társadalomról és az államról, a jogról és a törvényről, az erkölcscről és a családról, a „Reális irányzat a tudományban és az életben” című munkájában, vagy a szerb társadalom és állam XIX. századi fejlődéséről, amelynek a „Szerbia Keleten” című művét szenteli, vagy a burzsoá demokrácia és a társadalmi demokrácia, a társadalmi rendszerek, az állam és a társadalmi forradalom, a civilizáció és egyéb kérdésekről, amelyeket a „Szocializmus vagy társadalmi kérdés” című művében és más munkáiban tárgyal — ez a gondolat mindenütt kiindulópontjául szolgál.

Marković művei helyes materialista tételeket tartalmaznak az emberi társadalom fejlődéséről, amelyek révén fejfel kimagaslik kora polgári szociológusai közül. „A társadalmi jelenségek — mondotta Marković — az élt, a változót képviselik: szakadatlanul fejlődnek és tökéletesednek.” „Létünk alapja anyagi életünk — írta —, és anyagi alapok nélkül egyetlen más viszonylatunk sem létezhetne. Ezért az anyagi létet biztosító gazdasági viszonyok a legfontosabbak.”**

Svetozar Marković elég világosan megkülönböztette a társadalmi fejlődés fokozatait, amelyeken keresztül az emberi társadalom haladt, megértette az osztályok és az osztályharc jelentőségét. Szembeszállt a burzsoázia apologetáival, ostromozta a kizsákmányoló burzsoá államot, bírálta a társadalmi forradalom bakunyini elméletét, amelyet kifordított proudhonista anarchiának nevezett.

Marković véleménye szerint a szociológiában nem lehet a szerbiai történelmi folyamat valamiféle „kivételességéről” beszélni, kijelentette például, hogy „valamely nép története egy bizonyos korszakban mindig az egész emberiség történelmének példája, vagy lényegében azoknak a gazdasági törvényeknek a kifejezője, amelyek az emberek anyagi érdekeit irányítják”***.

Mindazonáltal Markovićnál az emberi társadalom fejlődéstörvényeinek értelmezése a kor szerb valóságára való alkalmazásában még mindig sok idealista jegyet viselt magán, ami kifejezésre jutott abban, hogy Marković túlértékelte a társadalmi tudat, nevezetesen a filozófia jelentőségét a történelmi folyamatban, és túlbecsülte az értelmiség szerepét. Marković úgy vélte, hogy a társadalom fejlődése főleg a nép szellemi fejlődésétől függ.

* Marković: Válogatott művek. Id. kiad. 843—844. old.

** Uo. 813. old.

*** Uo. 838. old.

Marković alkotómunkájában jelentős helyet foglalnak el az esztétikai kérdések. „Költészet és gondolkodás” [Pevanje i mišljenje], „Realizmus a költészetben” [Realnost u poeziji], „A nép és az írók” [Narod i pisci] és más kritikai munkái fordulatot idéztek elő kora szerb irodalmában, megvetették a kritikai realizmus alapját. Marković ezekben a cikkekben súlyos csapást mért az eszmék nélküli költészetre, a népellenes művészeti irányra. „Költészet és gondolkodás” című cikkében a burzsoá esztéták metafizikus elveit bírálva, a következőket írja: „Azok az esztéták, akik saját óhajuktól vezettetve »a priori« azt állítják, hogy az ember születésétől kezdve valamiféle abszolút eszmékkel rendelkezik, amelyek isten tudja honnan pottyantak lelkébe, egyúttal azt is bizonyították, hogy az abszolút szép eszméje is megjelenési formájától függetlenül van meg az emberben. E hamis tételtől kiindulva azt bizonyították, hogy minden művészet az embernek abból a törekvéséből született, hogy megvalósítsa a szép ideáljának eszméjét, abból a törekvésből, hogy kiegészítse a természetet. Boldogtalan emberek! Azt képzelték, hogy kiegészítik a természetet, pedig egész munkájuk a természet szánalmas utánzása volt.”*

Marković, aki tudományos szempontból tarthatatlannak minősítette a szépről alkotott metafizikus, vagyis idealista elméleteket, nagyra értékelte Csernisevskij materialista esztétikáját, és „A művészetnek a valósághoz való esztétikai viszonya” című művét tanulmányozásra ajánlotta.

A szerb gondolkodó hangsúlyozta a művészet társadalmi szerepét, s a szerb irodalom elé azt a feladatot állította, hogy „csak azt ábrázolja, ami valóban hasznos a társadalom számára. A nép élete — ez a költészet tartalma és realitása” — írta.

Markovićot a szerb és az osztrák hatóságok üldözték, több ízben letartóztatták, börtönbe zárták; az üldöztetés, a nélkülözés és a betegségek idő előtt véget vetettek életének.

Svetozar Marković a forradalmi-demokratikus mozgalom atyja s a délszláv népek körében a szocialista eszmék lánglelkű apostola volt. Művein a haladó délszláv gondolkodók és forradalmárok egész nemzedéke nevelkedett.

Abban az időben a délszláv népek haladó társadalmi személyiségeinek nagy része a filozófiai problémákat a társadalmi élet és a nemzeti felszabadító harc fejlődésével szerves kapcsolatban vizsgálta. Ezek az emberek nem voltak „igazi” filozófusok.

A XIX. század második felében a materialista világnézet propagálása mindig fontos, elválaszthatatlan része volt a délszláv forradalmi gondolkodók társadalmi, politikai és elméleti tevékenységének. Ez a felszabadító mozgalom követelményeivel magyarázható, amelynek sikereit zavarták a reakciós és liberális politikai és szociológiai eszmék. A délszláv népek haladó gondolkodóinak ezért a legnagyobb figyelmet kellett szentelniük az emberi társadalom fejlődéséről szóló tudománynak, a szociológiának. Abban az időben, amikor a demokratizmus és az utópikus szocializmus

* Marković: Válogatott művek. Id. kiad. 55. old.

közös mederben haladtak, elméleti tevékenységükben a fő helyet a szocialista eszmék népszerűsítése foglalta el, bár ebben az időben egyetlen délszláv nép társadalmi életében sem érték még meg a szocialista átalakulás objektív feltételei. A haladás képviselői felismerték ugyan más utópista szocialisták hibáit, de amikor ők maguk alkalmazták a szocialista eszméket a délszláv népek konkrét életkörülményeire, az objektív történelmi viszonyok következtében megmaradtak az utópikus szocializmus álláspontján.

A délszláv népek forradalmi demokratái mindenkor fáradhatatlanul általánosították a délszláv és a külföldi forradalmi mozgalmak tapasztalatait, tanulmányozták a nyugat-európai és az orosz gondolkodók műveit, s igyekeztek feleletet találni az élet által felvetett kérdésekre.

Marković tehetséges követője, ügyének folytatója volt *Vasa Pelagić* (1838—1899).*

Horvátországban a XIX. század közepén a demokratikus társadalmi, politikai és filozófiai gondolat fejlődése *Bogoslav Šulek* (1816—1895), a haladó író és materialista tudós alkotó munkájában tükröződött. Šulek szlovák származású volt, de egész élete és munkássága Horvátországhoz fűzte. A tehetséges és enciklopédikus műveltségű tudós műve jelentős mértékben rányomta bélyegét a múlt században a horvát nép kulturális és politikai életére.

Šulek a negyvenes évek elejétől kezdve tevékenyen részt vett az illír mozgalomban. Az 1848—1849. évi horvátországi forradalmi mozgalom mély hatással volt rá, és egyik vezetője lett az illirizmus radikális-demokrata áramlatának. Az osztrák uralom alatt sem hagyott fel publicisztikai tevékenységével, s ugyanakkor a materialista filozófia és természettudományos ismeretek népszerűsítőjeként lépett fel. A XIX. század hatvanas éveinek közepén Šulek tagja lett a Zágrábban 1866-ban alakult Jugoszláv Tudományos és Művészeti Akadémiának, és ennek keretén belül fejtette ki tevékenységét.**

A múlt század jugoszláv forradalmi gondolkodóinak legjobb hagyományait az új történelmi körülmények között új, marxista alapokon folytatták a XIX. század második felében és a XX. század elején a szociáldemokraták, majd később a kommunisták, akik élén álltak annak a hősiek harcának, amelyet a délszláv népek a nemzeti és társadalmi elnyomásból való teljes és végleges felszabadulásukért vívtak.

3. ROMÁNIA

A XIX. század második harmadában a dunai román fejedelemségekben tovább folytatódott a feudális viszonyok bomlásának, az osztályellentétek elmélyülésének folyamata.

* *Vasa Pelagić* filozófiai nézeteinek jellemzésével „A filozófia története” III. kötete foglalkozik.

** *Šulek* filozófiai nézeteinek jellemzésével „A filozófia története” III. kötete foglalkozik.

A XIX. század 40—50-es éveiben a dunai fejedelemségek gazdasági helyzetében jelentős változások történtek a kapitalista fejlődés irányában. A drinápolyi béke (1829) megkötése után a dunai fejedelemségek bekapcsolódtak a kapitalista árucsereforgalomba. A földbirtokos bojárok a profitért folytatott hajszában egyre növelték a robotnapok számát. A jobbágyparasztság kizsákmányolásának e fokozását a Regulamentul Organic törvényesítette, „a robotmunka törvénykönyve”, ahogyan Marx „A tőké”-ben nevezte.* Másfelől a felemelkedőben levő burzsoázia napirendre tűzte a jobbágyság megszüntetésének és a nemzeti szabadság kivívásának kérdését. A feudalizmus elleni harc kiéleződése az 1848. évi burzsoá demokratikus forradalommal végződött. A dunai fejedelemségek sorsának e történelmi mozzanatáról és a kialakult harc jelentőségéről Marx és Engels azt írta, hogy „a forradalmi szellem, miként azt az 1848. évi felkelés eléggé megmutatja”, oda is behatolt.

„Ha pedig a dolog valóban úgy áll, akkor a havasalföldi nemzetiség kimagasló szerepet játszhat a területek kérdésének végleges megoldásában.”**

A feudalizmus bomlásának és a dolgozók kiszípolozásának körülményei között terjedtek el az utópikus szocializmus eszméi; egyik legnevesebb hirdetőjük T. Diamant volt.

Teodor Diamant (szül. 1810-ben, megh. 1841 után) kistisztviselői családból származott; 1830 után mérnöknek készült Párizsban, ahol közelebbről megismerkedett a fourierizmussal. Párizsban együttműködött Charles Fourier-val, és 1833-ban egy francia nyelvű brosúrát tett közzé „Aux amis de la Liberté, de la Justice et de l'Ordre!” [A szabadság, az igazság, és a rend barátaihoz!] címen. Ebben a brosúrában Diamant kifejti, hogy Fourier elve a következő: „ki kell jutni abból a szétaprózottságból, amely a mai társadalom alapját alkotja, s melyben az emberek visszataszító munkát végeznek”, továbbá: „a világvonzáson alapuló szövetkezés” útjára kell lépni.

Diamant a harmincas években a bukaresti „Curierul Românesc” munkatársa; itt megjelenő cikkei Munténiában és Moldvában felkeltik az érdeklődést az utópikus szocializmus iránt. 1841-ben a moldvai kormányhoz intézett emlékeztetőjében kifejti, hogyan lehetne alkalmazni Fourier rendszerét ezekben a fejedelemségekben, figyelembe véve a helyi társadalmi problémákat; javasolja, hogy szabadítsák fel az állami jobbágy cigányokat, és telepítsék őket a „szerencsétlen csavargókkal” és a városi szegénységgel együtt falusi kolóniákba.

Diamant kezdeményezésére egy földbirtokos ismerősének birtokán, Scăieni-n létrehoztak egy falansztert, amely egyesítette a birtok parasztságát és az oda toborzott városiakat, elsősorban kézműveseket. Diamant

* *Marx*: A tőke 1. köt. Bp. 1955. 223. old.

** *Marx—Engels*: British Politics — Disraeli — Emigrants — Mazzini at London — Turkey [Brit politika — Disraeli — Emigránsok — Mazzini Londonban — Törökország]. Lásd *Marx—Engels* Művei. IX. köt. Moszkva 1957. 8. old. (oroszul).

érdeklődése a szácieni-i tapasztalatok iránt azonban hamarosan lelohadt, azt találta, hogy a falanszter egyáltalán nem felel meg a Fourier által meghatározott feltételeknek. Ráadásul a hatóságok is rossz szemmel nézték a kísérletet, s miután a kolonisták is elhagyták, a falanszter rövidesen megszűnt.

Az 1848-as forradalom időszakában a haladó ideológia legkimagaslóbb képviselője a forradalmi-demokrata *Nicolae Bălcescu* (1819—1852) volt. Bălcescu Bukarestben, kisbirtokos bojárcsaládból született. Nézetei azoknak az eszméknek a szellemében alakultak ki, amelyeket Tudor Vladimirescu és Gheorghe Lazăr, a nemzeti felszabadulásért vívott harc kezdeményezői terjesztettek.

Bălcescu 1840-ben más hazafiakkal együtt részt vesz az A. Ghica fejedelem elleni összeesküvésben; az összeesküvés célja a burzsoá demokratikus követelések megvalósításának kivívása volt. Az összeesküvést leplezték, résztvevőit perbe fogták és börtönbe vetették. Bălcescu a börtönből való kiszabadulás után még elszántabban folytatta forradalmi tevékenységét.

1843-ban létrejött a „Dreptate—Frăție” („Igazság—Testvériség”) nevű titkos társaság, amelyben fontos szerepet játszott Bălcescu, Ion Ghica, Christian Tell. A társaság a közelgő forradalom előkészítését tűzte célul. Bălcescu kapcsolatot teremtett a moldvai és erdélyi román hazafiakkal. Ugyanakkor szívósan folytatta történelmi tanulmányait. 1845-ben A. T. Lauriannal együtt kiadja a „Magazin Istoric pentru Dacia” [Dáciai Történelmi Tár] című szaklapot. Ezután tanulmányainak befejezése és történelmi kutatások céljából Franciaországba utazott. A nélkülözés és a kimerítő munka következtében azonban súlyosan megbetegedett tuberkulózisban.

Párizsban Bălcescu részt vett az 1848. évi februári forradalomban, majd visszatért hazájába, ahol tevékeny szerepet játszott a Duna menti fejedelemségek forradalmának megszervezésében. A forradalom a városi lakosság tömeges részvétele eredményeképpen Bibescu uralkodó megdöntésére és ideiglenes kormány alakítására vezetett.

Bălcescu, aki a forradalom idején az ideiglenes kormány tagja (külügy-miniszter) volt, harcolt a kormányban többségben levő burzsoá liberálisok határozatlan taktikája ellen, akik szemet hunytak a reakciós bojárok összeesküvései fölött. A török hadsereg segítségével a forradalmat elfojtották; Bălcescu Erdélybe utazott, hogy a román és a magyar forradalmárok közötti ellentétek elsimitása érdekében tegyen erőfeszítéseket, s közös harcot szervezzen a Habsburgok önkényuralma ellen. A forradalmi hullám azonban már leapadt és Bălcescu Párizsba emigrált. Itt több társadalmi és politikai cikket és vázlatot tett közzé a dunai fejedelemségek helyzetéről. Ezzel egy időben fáradhatatlanul dolgozott „A románok története Vitéz Mihály vajda uralkodása idején” [Istoria Romînilor sub Mihai Vodă Viteazul] című munkáján. Bălcescu eszméinek megismeréséhez nagyon érdekes anyagot szolgáltatnak levelei, amelyeket ebben az időben (1848—1852) barátainak írt.

A létfenntartáshoz szükséges anyagiakat is nélkülöző, beteg Bălcescu Palermóban halt meg.

Társadalomgazdasági és politikatörténeti műveiben („A földművelő dolgozók társadalmi helyzete a román fejedelemségekben, különböző korszakokban” [Despre starea socială a muncitorilor plugari în Principatele române în deosebite timpuri], „A forradalom menete a románoknál” [Mersul revoluției la Români], „A dunai fejedelemségek gazdasági problémája”, [Question économique des principautés danubiennes, Paris 1850]* stb.) Bălcescu leleplezi a jobbágyparasztok kegyetlen kizsákmányolását és évszázados elnyomását a földesurak és a feudális állam által. Bemutatja, hogy a feudális urak „földesúri állam létesítésével” hogyan „próbálták létrehozni a kiváltságos kasztot, és a tömegek kifosztása segítségével megalapozni hatalmukat és jólétüket... felfalni a kisbirtokot (a szabad parasztokét), oly módon, hogy nagy birtokokban egyesítették őket, s tulajdonukkal együtt személyes szabadságukat is elrabolták, jobbágysorba döntötték őket”.**

Bălcescu „A dunai fejedelemségek gazdasági problémája” című munkájában felháborodottan írja le, hogy milyen siralmas a nép helyzete az 1848. évi forradalom előestéjén; hogy „megfosztották a mindennapi kenyértől, a tulajdontól, a biztonságtól, a rendtől, mindenfajta szabadságtól és biztosítéktól... s ki volt szolgáltatva egy olyan bürokrata oligarchia kényének-kedvének, amely gyáva, korrupt, harácsoló, törvénytelen-ségből és visszaélésből élő... kényurakból állott...”***

Bălcescu a dunai fejedelemségek hűbéri rendszerének tanulmányozása során helyes következtetéseket vont le arról — s ezekkel Marx is egyetértett „A tőké”-ben — , hogy miként vezetett a robotrendszer a hűbéri viszonyokhoz. „Ily módon tehát nem a munka, és nem is annak gyümölcse, hanem a sorozatos rablások alkotják fejedelemségeinkben a nagybirtokok alapját, innen származik a „föld ősi birtokosainak tulajdona” elnevezés.” A földbirtokosok számára „a föld csak börtön, amelybe a parasztot bezárják... , hogy kizsákmányolhassák”.****

Bălcescu úgy vélte, hogy a dunai fejedelemségek fejlődése és a jobbágyparasztság felszabadulása nem mehet végbe a hűbéri viszonyok és a feudális állam teljes felszámolása nélkül.

Bălcescu a parasztság létérdekeinek képviselőjében erőiesen harcolt a hűbéri rendszer megszüntetéséért és a parasztok földhözjuttatásáért. Az volt a véleménye, hogy a forradalom csak e célok megvalósítása útján vetheti meg egy új, a feudális rendnél tökéletesebb társadalmi rend alapját. „Csak ha földet adunk a parasztnak, tudjuk biztosítani a parasztok szabadságát, szilárdan megalapozni a tulajdonjogot, érdekeltté tenni a népet védelmezésében... fejleszteni a paraszti földművelést és kereske-

* Bălcescu e művének anyagát Marx felhasználta „A tőké”-ben.

** Bălcescu Művei. 2. köt. Bukarest 1953. 21. old.

*** Bălcescu Miklós: Válogatott írásai. Bp. 1950. 119. old.

**** Uo. 108. old.

delmet, megalapozni a társadalmi gazdagságot, fokozni a lakosság jólétét”,* — mondotta Bălcescu. Ebből kitűnik egyfelől Bălcescu haladó álláspontja az 1848-as forradalomban, másfelől felfogásának korlátozottsága, utópisztikus hite abban, hogy a „szabad” magántulajdonon alapuló rendszerben a nép megszabadulhat a nyomortól és a kizsákmányolástól.

Bălcescu elszántan harcolt a liberális burzsoázia ideológusai ellen. Akkor, amikor ezek, például Eliade, az osztályok „testvéri együttműködését” hirdették, Bălcescu így nyilatkozik: „A forradalomnak nem szabad alkudozásba bocsátkoznia ellenségeivel.”** Megbélyegzi a „romantikus iskola” idealista beállítottságát, amely figyelmen kívül hagyja az állam anyagi hatalmát, és csak az erkölcsi erőről, a jogi erőről szónokol... „A romantikus iskola, amelyhez Rosetti, Eliade és mások is tartoznak — írja —, tönkretette forradalmunkat.”***

Bălcescu a nemzeti kérdésben is haladó álláspontot foglalt el. A következőket írta: „Politikai elvünk egyszerű: a nemzetiségek tiszteletben tartása, egyenjogúságuk elismerése, szolidaritás irányukban; ezerestendő harc és szenvedés kovácsolta ki ezt az elvet.”**** Egyaránt elítélte az „ultrarománok” és az „ultramagyarok” 1848. évi sovíniszta eszméit, megállapította, hogy ez csak az ellenforradalom malmára hajtotta a vizet.

„Az erdélyi problémát — írta Bălcescu — nem úgy kellett és kell megoldani, ahogyan a románok, magyarok, szászok és székelyek akarják, vagyis hogy csak ők egyedül maradjanak meg ebben az országban és elűzzék a többi népet; ki kell hirdetni minden ember és valamennyi nemzetiség számára az általános jogot vagy egyenlőséget, meg kell találni az eszközöket harmonikus együttélésükhöz...”***** Bălcescu megfogalmazza a „nemzeti forradalom” eljövendő feladatát, a három tartományban — Havasalföldön, Moldvában és Erdélyben — élő románok egy államban való egyesítését. Az volt a véleménye, hogy ennek az államnak az igazgatási formája demokratikus köztársaság legyen, és kérve kérte a népet, ne engedje magát többé megtéveszteni a zsarnokoktól.

Bălcescu úgy nyilatkozott a történelmi haladás törvényeiről, mint egy, elsősorban a tulajdonviszonyok változásával összefüggő törvényszerűségről. Ezt a gondolatmenetet végigvitte hazája történetének alakulásán, s ezzel kapcsolatban azt írta, hogy „a nép *rabszolgából jobbágygá*, majd mezőgazdasági proletárrá, később birtokossá válik, most pedig *tulajdonossá* kell válnia”. Azt a következtetést vonja le, hogy „minden ilyen egymást követő átalakulás haladás volt az előbbi állapothoz képest, s új haladást

* Bălcescu Művei. 1. köt. Bukarest 1953. 282. old.

** Szöveggyűjtemény a társadalmi-politikai gondolkodás fejlődéséről Romániában. Bukarest 1954. 227. old.

*** Szöveggyűjtemény. . . Id. kiad. 223. old.

**** Ion Ghica: Amintiri din pribegia după 1848 [Visszaemlékezés az 1848 utáni emigráció éveiből]. Bukarest 1889. 371—376. old.

***** Bălcescu Művei. 2. köt. Id. kiad. 262. old.

eredményezett”.* Történelmi fejlődés csak elkecseregedett társadalmi harcban születik. „Az emberiség története bemutatja a jog szüntelen harcát a zsarnokság ellen, a jogából kisemmizett osztály harcát bitorló ellen, izzó harcot, mely gyakran a bosszúállás jellegét ölti, végnélküli harcot, hisz napjainkban is tart még, s tartani fog mindaddig, míg a zsarnokságnak még az árnyéka is meglesz, míg a népek el nem nyerik jogaik teljességét s az egyenlőség úrrá nem lesz a világon.”***

Ezért a társadalom története tanulmányozásának nemcsak a politikai életre kell kiterjednie, hanem „a történelem legérdekesebb területére: az intézményekre, az iparra, a kereskedelemre, a szellemi és erkölcsi kultúrára, a szokásokra és életmódra” is, mert csak „a társadalom belső felépítése magyarázhatja meg a történelmi fejlődést”.

Bălcescu, aki nem jutott el a proletariátus történelmi szerepének tudományos felfogásához, értékes gondolatokat fejtett ki a tömegek történelmi szerepéről. Bălcescu meghatározza a nép szerepét hazája történetében, a következőket mondja: „A nép hazafisága sokkal nagyobb erő képvisel, mint bármely hatalmas egyéni lángelme. Mikor a nép szívét a nemzeti újjászületés nagy eszméi hevítik, s mikor elszánja magát arra, hogy ezt vérével védelmezi meg, nincs az az erő, amely fölébe tudna kerelkedni.”*** Bălcescu valamennyi műve arról tanúskodik, hogy igyekezett feltárni a tömegek igazi szerepét hazája történetében. Kimutatta, hogy az 1848-as forradalom a nép műve volt: „Azon a véleményen vagyok, hogy az egyszerű nép, különösen Bukarestben, teljesítette forradalmi és nemzeti kötelességét ... míg ... a felsőbb osztályok, a kormányzat emberei, a földbirtokosok, a kereskedők és a művelt ifjúság távolról sem állottak a helyzet magaslatán, és méltatlannak bizonyultak hivatásukra a nép előtt, amelyet kormányoztak.”****

Bălcescu világnézetében voltak bizonyos idealista mozzanatok, olykor „gondviselésről”, „istenről” beszélt, ez azonban nem játszott nála lényeges szerepet a társadalmi jelenségek értelmezése során.

Elméleti nézeteiben mint valamiféle gócpontban összpontosul minden alapvető kérdés, amelyet Románia történelmi életkörülményei felvetettek.

Az 1848. évi forradalom időszakában más haladó gondolkodók is éltek és munkálkodtak; Ion Ionescu de-la-Brad, a tudós, Kogălniceanu, a történész és politikus, Barițiu, az erdélyi publicista és mások.

Ionescu de-la-Brad azt írta, hogy a forradalom élesztője mindenütt megtalálható, ahol a társadalomban harc folyik „a tulajdonosok és a proletárok, a bojárok és a parasztok, a gazdagok és a szegények, a tőkés és a munkások között”.

A feudális rend bírálata fontos helyet foglalt el Mihail Kogălniceanu (1817–1891) munkáiban. Kogălniceanu élesen tiltakozott az ellen, hogy

* Bălcescu Miklós: Válogatott írásai. Id. kiad. 150. old.

** Uo. 156. old.

*** Kézirat. A Román Népköztársaság Tudományos Akadémiája. 81. sz. dosszié. 21. old.

**** Bălcescu Művei. 1. köt. Id. kiad. 229. old.

„ember az embert kizsákmányolja, hogy az egész nép a kisebbség áldozata legyen”. Kogălniceanu ismerte az orosz forradalmi demokraták irodalomkritikai munkáit. Olyan irodalom megteremtéséért harcolt, amely a nép óhajait fejezné ki, és előmozdítaná „az erkölcsök megváltozását”, abban reménykedett, hogy ennek segítségével „új élet” alakul majd ki az országban.

Barițiu, Murgu, Bolliac és más haladó gondolkodók állhatatosan követelték a feudális előjogok megszüntetését, a hűbéri rendszer eltörlését, a parasztok földhöz juttatását. „Rothadjon el a neve, de még az emléke is”* — írta Barițiu, amikor eltörölték Erdélyben a jobbágyrendszert.

Murgu és Bolliac síkraszállt annak érdekében, hogy a román és a magyar nép testvéri szövetségre lépjen a közös ellenség — a Habsburg-birodalom ellen.

Cezar Bolliac író haladó esztétikai gondolatokat terjesztett az irodalom társadalmi szerepéről, mondván, hogy nincsen politikai tartalomtól mentes művészet, olyan, amely ne szolgálja meghatározott társadalmi érdekeket. Rámutatott arra, hogy „a művészet a művészetért” felfogás hívei ezzel a formulával próbálják leplezni annak az irodalomnak és művészetnek a reakciós jellegét, amelyet védelmükbe vettek. Bolliac felfogása szerint az irodalomnak a nép érdekeit kell szolgálnia, és a nép harci eszközévé kell válnia a társadalmi haladás megvalósításában. A költészetnek — mondotta Bolliac — „részletesen tanulmányoznia kell a társadalmi egyenlőtlenség forrásait ... és e pusztán elméleti szabadság- és egyenlőség-szeretetet valóságos és gyakorlati szabadsággá és egyenlőséggé kell változtatnia”**. **

A román nép — írja Bolliac — azt akarja, hogy „a román költészet felölelje valamennyi érzését, minden társadalmi, politikai és nemzeti törekvését, minden társadalmi, politikai és nemzeti szenvedését, hogy tükrözze mindazt, amit érez, amiben reménykedik, amitől szenved”***.

A burzsoázia, amely többségében a földesurakkal való kompromisszum útjára lépett, elárulta az 1848. évi forradalmat. A kapitalizmus fejlődésének folyamata a forradalom után mégis meggyorsult. Ennek következtében az uralkodó osztályok politikájában és ideológiájában két különböző irányzat alakult ki. Az első, amelyhez a túlnyomó többség tartozott, a burzsoá-földesúri koalíció érdekeit tükrözte, amely a gyakran jelentkező népi mozgalmaktól megfélemlítve reakciós irányba terelte Moldva, Havasalföld, majd később az egyesült fejedelemségek állami politikáját. A burzsoázia egy része viszont, amely érdekelve volt az ipar és a kereskedelem fejlődésében, bizonyos fokú ellenállást tanúsított a földesurak és a burzsoá felső körök uralkodó koalíciójával szemben. Ez a réteg, amely a második irányzatot képviselte, hajlott a feudális viszonyok felszámolása és bizonyos demokratikus reformok bevezetése felé s a természettudományok és a

* „Gazeta de Transsilvania”. 1848. 45. sz. 186. old.

** Cezar Bolliac: Az irodalomról. Bukarest 1954. 75. old.

*** Cezar Bolliac: Válogatott művek. Bukarest 1950. 26. old.

műveltség fejlesztésére. A burzsoázia e radikális szárnyának tevékenysége azonban rendszerint bátortalan és következetlen volt, képviselői pedig végső soron megbékéltek az uralkodó reakciós koalícióval.

E koalíció ideológusa „Az Ifjúság” [Junimea] csoport vezetője, Titu Liviu Maiorescu, az agnoszticizmus híve s a materializmus és a szocializmus esküdt ellensége volt. Maiorescu iskolájából kerültek ki az idealizmus legkülönbözőbb válfajait hirdető burzsoá filozófusok, akik a román burzsoázia és a román földesurak érdekeit szolgálták.

Romániában az idealizmus elleni harcban döntő szerepet töltött be *Vasile Conta* (1845—1882). Conta papi családból származott. Belgiumban tanult, közgazdaságtudománnyal és filozófiai kérdésekkel foglalkozott; ugyanakkor behatóan tanulmányozta Lyell, Lamarck, Darwin és Haeckel természettudományos elméleteit.

Conta hazájába való visszatérése után szerteágazó kulturális, filozófiai és politikai tevékenységet fejtett ki. A felsőbb papság által görditett akadályok ellenére is sikerült közzétennie „A fatalizmus elmélete” [Teoria fatalismului] és „Az egyetemes hullámmozgás elmélete” [Teoria undulatiunii universale] című munkáit.

A már életében megjelent művein kívül Conta halála után több kézírata maradt fenn: „A fajok keletkezése”, „A metafizika alapvonásai”, „A metafizika alapjai” és „A világegyetem alapelve” (ezeket csak halála után tették közzé).

Conta filozófiai felfogása a korabeli burzsoá ideológia második irányzatának legerősebb oldalait tükrözi, de egyúttal gyengeségeit is elárulja.

Conta materialista világszemlélete azon a meggyőződésen épül, hogy a lét, a természet megelőzi a tudatot, a tudattól függetlenül létezik. A lélek, állapítja meg Conta az idealista elméletekkel szemben, nem más, mint az anyag formája, „metamorfózisa”. „A külvilág tehát létezik; nem az *énem* hozza létre a külvilágot, hanem inkább a külvilág teremti meg különféle hatásai révén a belső világot.”* „A lélek nem váladék, hanem funkció, s éppen ezért anyagi.”** Conta a lelki jelenségek lényegének kérdésében vitába bocsátkozott Vogt vulgáris materializmusával, de nem sikerült eljutnia ahhoz a dialektikus felfogáshoz, amely szerint a gondolkodás az anyag minőségileg sajátos mozgásformája.

Conta szerint az anyag egyik tulajdonsága a mozgás. „Az anyag és az erő (a „mozgás” értelmében — *A szerk.*)... egy és ugyanazt a ... fizikailag oszthatatlant... alkotják.”*** Conta azonban nem látta, hogy egyik mozgásforma a másikba mehet át. Az anyag másik elválaszthatatlan tulajdonsága, attribútuma, mondotta Conta, a tér és az idő. Rámutatott arra, hogy a tér és az idő mint az anyag attribútumai szervesen összefüggnek egymással, valamint a mozgással.

* *Vasile Conta*: Filozófiai művek. Bukarest 1922. 459—460. old.

** Uo. 45. old.

*** Uo. 159., 161., 524. old.

Conta felfogása szerint a végtelen anyagnak a végtelen térségben és időben való végtelen mozgása szigorú törvényszerűségek alapján (Conta kifejezésével „fatális”, sorsszerű törvények szerint) megy végbe. „A világot egészében, függetlenül attól, hogy mely formáját szemléljük, elkerülhetetlen természeti törvényszerűségek irányítják.”* Conta hangsúlyozza az objektív természeti törvényszerűségek létezését, s ugyanakkor feltárja a tudományos törvények objektív tartalmát is: „A törvény fogalma a tapasztalatainkból indukció útján levont következő elvvel egyesül: egy és ugyanaz az ok mindig ugyanazt a hatást idézi elő.”** Conta azt javasolja, hogy a törvényeket az anyag különféle formáinak bonyolultsági foka alapján osztályozzák. „Mechanikai”, „fizikai”, „kémiai”, „voltaképpen biológiai”, „pszichológiai” és „szociológiai” törvényeket különböztet meg. Conta azonban, minthogy abban az időben még nem juthatott el a szükségszerűség és a véletlen egységének dialektikus elvéhez, teljesen tagadja a véletlen létezését.

Conta felfogásában fontos helyet foglal el a „hullámszerű mozgás egyetemességéről” alkotott elmélete. Ennek az elméletnek az az érdeme, hogy elismeri a természetben, a társadalomban és az emberi gondolkodásban végbemenő változások egyetemességét, s ugyanakkor kifejezésre juttatja szerzőjének azt a meggyőződését, hogy a változás általában az anyag velejáró tulajdonsága. Conta azonban nem tudta végérvényesen leküzdeni a változások mechanikus felfogását. Azt is feltételezte, hogy a változások hullámszerűen, zökkenés nélkül, minőségi ugrások nélkül mennek végbe. Úgy vélte, hogy a mechanikus hullámelméletnek megfelelően minden haladást visszaesés követ; ez az álláspont elmélyíti a „hullámszerű mozgás egyetemessége” elméletének antidialektikus jellegét, jöllehet Conta azt is hangsúlyozza, hogy a hullámok a visszaesés ellenére sem térnek vissza kiindulópontjukhoz, vagyis végső soron a haladás felülkerekedik.

Conta elismeri a darwini tanításokat, amennyiben azok tudományos materialista magyarázatot adnak a természet élő formáinak fejlődésére; a darwini tanítás egyes oldalait azonban kritikailag értékeli: bírálja Darwint azért, hogy rendszeréből nem tűnik ki világosan a természetes kiválasztás alapjául szolgáló alaktani változások létrejöttének objektív oka. Conta nyomatékosan hangsúlyozta e tekintetben a szervezetek létfeltételeinek jelentőségét; de nem sikerült eligazodnia a szervezet és a környezet által alkotott egység jelenségeinek egész bonyolultságában, mert egyoldalúan értelmezte és túlozta a környezet hatásának mértékét és jellegét.

Conta materialistának bizonyult az ismeretelmélet terén is. A megismerés forrásának az objektív valóságot tartja. Elismeri, hogy a világról nyert ismereteink szakadatlanul bővülnek, az ember megismerőképesége pedig éppoly kimeríthetetlen, mint maga az objektív, megismerhető valóság. A megismerés, hangsúlyozza Conta, az érzéki észleléssel, az agyvelő-

* Uo. 41. old.

** Uo. 526. old.

ben létrejövő úgynevezett „elsőfokú benyomással” kezdődik. Conta megérti, hogy a gondolkodás bonyolult elemei az ezeket megelőző egyszerűbb pszichikai elemekből fejlődnek. Az érzékelést a „másodfokú észlelés” követi. Az elsőfokú észlelésről a másodfokú észleléshez, vagyis az „eszméhez” (fogalmakhoz), az ítélethez és a következtetéshez való áttérés a következő gondolkodási funkciók működését foglalja magában: általánosítás, „absztrahálás”, analízis, szintézis, indukció, dedukció. Conta nézete szerint azonban a fogalmak lenyomatokhoz hasonlóan, mechanikusan „rögzítődnek” az agyvelő anyagában. A megismerés folyamatában fontos láncszem ismereteinknek a tapasztalat, a gyakorlat útján való ellenőrzése. Conta azonban a szó szűk értelmezésében fogja fel a gyakorlatot: a laboratóriumi kísérletekre és az egyéni tapasztalatra szűkíti le. Nem látja a társadalmi gyakorlat jelentőségét, bár olykor említést tesz a „népek” gyakorlatáról.

Az anyag objektív létének és végtelenségének elismerése, vagyis minden néven nevezendő természetfeletti erő-tagadása, valamint az anyag elsődlegességének és a tudat másodlagosságának elismerése vezette Contát az ateizmushoz.

Conta úgy vélte, hogy a vallás forrása a tudatlanság, az ősember féltelme az ismeretlen jövőtől, tehetetlensége a természeti erőkkel vívott harcban. Az első vallásos hiedelmek azonban nem maradtak változatlanok; az ember természet feletti hatalmának növekedésével, ismereteinek bővülésével, az emberi társadalom fejlődésével a vallási formák megváltoztak. Conta azonban nem látja a vallás társadalmi gyökereit.

Conta szociológiai eszméi az általa képviselt eszmei-politikai áramlat gyengeségét, következtetlenségét és ellentmondásosságát tükrözik.

A társadalomról szólva Conta nem jutott túl az „általában vett ember” fogalmának keretén. Saját osztályálláspontja akadályozta őt abban, hogy a történelemben meglássa a társadalom egy meghatározott osztályához tartozó konkrét társadalmi embert. Igaz ugyan, hogy véleménye szerint valamely eszme szerzője „nem kényszerítheti a társadalmat, hogy olyan igazságban higgyen, amely nem tükrözi a társadalom állapotát és szükségleteit”. Egyúttal azonban azt is kijelenti, hogy a társadalom állapota az eszmék állapotától függ; itt tehát bizonyos ellentmondás van, amellyel gyakran találkozunk a Marx előtti szociológiában, amely a társadalmi élet magyarázata terén idealista álláspontot foglal el. Ezen túlmenően, a politika terén olykor a retrográd koncepciók hatása alá került, ami a nacionalizmus felé hajtotta.

Mindezek ellenére azonban Conta Románia kimagasló materialista filozófusa volt a marxizmus előtti időszakban.

A XIX. század második harmadában Romániában fellendült a természettudomány. Tudományos társaságok alakultak Jasiában (1860) és Bukarestben (1864), egyetemeket alapítottak, megalakult a Román Tudományos Akadémia. Románia nagy tudósai — Emanoil Bacaloglu, Grigore Cobălcescu, Grigore Ștefănescu, Victor Babeș, Ștefan Mihăilescu és mások — saját területükön materialista álláspontot képviseltek.

Ezek a természettudósok szembeszálltak a különféle formában megnyilvánuló idealizmussal és agnoszticizmussal, küzdöttek a babona ellen, a tudományos ismeretek elterjesztéséért. Materialista álláspontjuk első-sorban abban jelentkezett, hogy az akkori idők leghaladóbb tanításai — a lamarckizmus, a darwinizmus stb. — híveivé váltak, és bírálták az idealista tudományos irányzatokat (vitalizmus stb.).*

Az orosz forradalmi-demokratikus gondolat hatása a haladó román társadalmi gondolatra és filozófiára világosan megmutatkozott C. Mille és más demokratikus írók esztétikai nézeteiben és munkásságában, valamint az N. P. Zubcu Codreanu és dr. Russel által vezetett *narodnyik* jellegű forradalmi körök világnézetében.

4. CSEHORSZÁG ÉS SZLOVÁKIA

Csehország a fehérhegyi ütközet után (1620) elvesztette függetlenségét, és a Habsburgok osztrák birodalmának részévé vált. Ausztriának — írta Herzen — „két évszázadra volt szüksége ahhoz, hogy szisztematikusan elfojtsa mindazt, ami független és nemzeti ebben a (a cseh) népben”.** A Habsburgok hozzáálltak Csehország erőszakos elnémetesítéséhez. A cseh népet kegyetlenül elnyomták az osztrák és a cseh földesurak, valamint az osztrák abszolutista állam hivatalnokai. A cseh kultúrát és nyelvet háttérbe szorították. A huszitákat mint „eretnekeket” üldözték, erőszakkal terjesztették a katolicizmust. Az ősi prágai egyetemet a jezsuiták tartották kézben, akik minden haladó mozgalmat elfojtottak.

Csehországban a XVII–XVIII. században a feudalizmus a végét járta. Felbomlott a céhrendszer, tőkés manufaktúrák keletkeztek. A XVIII. század utolsó harmadában az osztrák birodalomban néhány reformot hajtottak végre: eltörölték a parasztok személyes függőségét, a robotot a dézsma váltotta fel. Megindult a cseh lakosság áramlása az elnémetesedett városokba. Az osztrák kormány a születőben levő kapitalista viszonyok érdekében központosítani igyekezett az államigazgatást.

A bécsi kormány központosító politikája megfosztotta Csehországot a politikai függetlenség maradványaitól is. A kapitalizmus fejlődésének és a cseh nemzet kialakulásának körülményei között a cseh nép a XVIII. század nyolcvanas éveitől kezdve harcolt nemzeti újjászületéséért és felszabadulásáért.

Szlovákia történelmi sorsfordulatai még súlyosabb körülmények között játszódtak le, mint a cseh országrészeké — Csehországé, Morvaországé és Dél-Sziléziáé. Szlovákia, amely korábban a nagymorvaországi szláv birodalomhoz tartozott, 906-tól magyar uralom alá került. A szlovák

* Stefan Mihăilescu, Victor Babeş, Grigore Cobălcescu román természetkutatók és más XIX. század végi román gondolkodók materialista nézeteivel „A filozófia története” III. kötete foglalkozik.

** *Herzen* Művei és levelei. 10. köt. Pétervár 1919. 5. old.

népet kizsákmányolták és erőszakos úton magyarosították. Míg a cseh országrészekben állandóan fejlődött a kézművesség és a kereskedelem, majd manufaktúrák keletkeztek, Szlovákia a XIX. században is földművelő ország maradt.

Szlovákiában, az ország gazdasági elmaradottsága ellenére, már a XVII. században megalapították az „eperjesi iskolát”, amely Jan Amos Komenský (Comenius) humanista eszméit terjesztette, s amelyből számos haladó gondolkodó került ki, többek között Jan Bayer, Bacon tanításainak híve, a középkori skolasztika ellenfele.

A XIX. század első felében a kapitalista viszonyok fejlődésével az osztrák — német burzsoázia fokozta Csehországban a nemzeti elnyomást, éleződtek az osztályellentétek. A parasztok, a kézművesek és a később kialakuló proletariátus egyre erősebb ellenállást fejtett ki a kizsákmányolókkal szemben. Kialakult a kispolgári értelmiség népes rétege, amely szembefordult az országban uralkodó osztrák — német bürokráciával és osztrák — német tőkével.

A XVIII. század végén és a XIX. század elején a cseh nemzeti mozgalom élén a polgárság állott, amelynek liberális szárnya igyekezett alárendelni ezt a mozgalmat a maga reformista politikájának. De a dolgozó osztályok — a nemzeti felszabadító mozgalom fő ereje — szembeszálltak a burzsoá felső rétegek reformista politikájával. A parasztok és a városi dolgozók harca az idegen és a „hazai” elnyomóktól való megszabadulásért egyre nagyobb méreteket és élesebb formákat öltött. A XVIII. század második felében az országban nagyszabású parasztfelkelések, a XIX. század negyvenes éveiben pedig munkáslázadások törtek ki, amelyeket a kormányzat a katonaság segítségével tört le. A cseh népben újjáéledtek a szabadságszerető huszita hagyományok, terjedtek a XVIII. század felvilágosító eszméi.

Az „újjáébredés” néven ismert cseh nemzeti felszabadító mozgalomnak, amely még a XVIII. században jött létre, első vezetői felvilágosító tudósok voltak. Működésüket azzal kezdték, hogy újjáélesztették a cseh történettudományt és nyelvtudományt. A haladás szempontjából nagy jelentőségű volt annak az eszmének a népszerűsítése, hogy a csehek a rokon szláv népek családjához tartoznak. A korszak legkimagaslóbb cseh felvilágosítói — Kašpar ze Sternberg a természettudós és különösen *Josef Dobrovský* (1753 — 1829) — minden reményüket a szlávtság, és elsősorban Oroszország jövőjébe vetették. Dobrovský 1792-ben Oroszországban járt és rokonszenvennel tanulmányozta N. I. Novikov és más orosz tudósok munkásságát. Dobrovský harcolt annak érdekében, hogy a történettudományt megtisztítsák a jezsuita koholmányoktól, továbbá, hogy a filológia terén tudományos módszereket alkalmazzanak. Ő volt Csehországban az összehasonlító szláv nyelvészet megalapítója, és e tárgyban számos alapvető művet írt. A nyelv fejlődését a nép általános történetével összefüggésben vizsgálta. A kor más felvilágosítóihoz, például Ignac Born természettudóshoz hasonlóan ő is harcolt a reakciós katolikus egyház ellen, de a filozófiában deista volt.

Csehországban a XVIII. század végén és a XIX. század elején a tudományok és a filozófiai gondolat fejlődésében fontos szerepet töltött be a kiváló cseh fiziológus, *Jiří Procházka* (1749—1820). Mechanisztikus materialista volt, aki Newton fizikai elveit igyekezett alkalmazni a fiziológiára, s szembeszállt az ideg-fluidumról szóló tanítással, az eredeti reflexnek (a szemhéj lehunyása, ha valami inger éri a szem szaruhártyáját stb.) a „spiritus animalis” különleges gázszerű szubsztanciájával való descartes-i magyarázatával. De fő munkájában, a „Tudományos tételek az ember fiziológiájáról” [Institutiones physiologiae humanae, 1797] c. műben, amelyet orosz nyelvre is lefordítottak, hangsúlyozta az idegrendszer döntő jelentőségét a lelki tevékenységben. Ez a mű számos dialektikus mozzanatot is tartalmaz.

A XIX. század harmincas és negyvenes éveiben, amikor az ipari kapitalizmus Csehországban viszonylag gyors fejlődésnek indult, fellendült az országban az eszmei és politikai harc.

Ebben az időben a cseh és szlovák értelmiség egy részére befolyást gyakoroltak az idealista filozófiai alapokon álló pánszlávisták. Egyes pánszlávistákra az orosz reakciós szlavofilek és a „hivatalos népiesség” ideológusai voltak hatással, sokan közülük ausztro-szlávisták voltak, és a forradalmi mozgalommal szemben az osztrák kormánnyal léptek egyezségekre. Velük ellentétben a cseh és szlovák nép gondolkodói, mindenekelőtt a felvilágosítók és a demokraták, akik feudalizmusellenes és monarchiaellenes eszméket hirdettek, az orosz és a nyugat-európai haladó társadalmi gondolatra támaszkodtak.

A csehek és a szlovákok kulturális kapcsolatai Oroszországgal a XVIII. század végén különösen szorosra váltak, amikor erősödött nemzeti öntudatuk, s a Habsburg-birodalom minden rendőri és cenzúra-korlátozása ellenére fellendült az idegen uralom elleni felszabadító harcuk. A XIX. század csaknem valamennyi jelentősebb cseh és szlovák írója és költője az orosz irodalomhoz fordult, a haladó orosz kultúrát népszerűsítette.

A XIX. század harmincas és negyvenes éveinek legjelentősebb felvilágosítói közé tartozott a kiváló történész és nyelvész, Josef Jungmann, a német-cseh nagyszótár szerzője, valamint Josef Šafařík szlovák archeológus, aki bebizonyította, hogy Európában a szlávság története éppoly hosszú időre tekint vissza, mint a germánok, a rómaiak és a görögök története.

A cseh felvilágosítók új nemzedékéből került ki az új cseh költészet megalapítója, a szláv szolidaritás és humanizmus szószólója, Kollár. *Jan Kollár* (1793—1852) a szlávok újjászületésére vonatkozó elgondolását „A dicsőség leánya” [Slávy dcéra] című elbeszélő költeményében fejtette ki. Egyesülésre és kulturális közeledésre szólította fel a szláv népeket, arra buzdította a szlávsgot, hogy „a hatalmas tölgyhöz” támaszkodjék, „amelyet nem kezdett ki az idő”, Oroszországot értve a hatalmas tölgyön, amely megszabadította Európát a napóleoni rabságtól. Kollár ellenfele volt a pánszlávizmusnak, és hangsúlyozta, hogy minden szláv népnek meg kell őriznie önállóságát és egyenjogúságát.

Kollár nézetei mélységes humanizmusról tanúskodtak: „...ha azt mondd, hogy szláv, ezzel azt mondtad, hogy ember” —írta. A szlávok csak valamennyi más nép szabadságjogának és függetlenségének tiszteletbentartása alapján vívhatják ki szabadságukat. Aki leigáz más népeket, súlyos kárt okoz az egész emberiségnek, mert „minden nemzet egy-egy ága az emberiség fájának, s aki azt levágja vagy megcsonkítja, az egész fát rongálja meg”.* Kollár rokonszenvezett Ázsia és Amerika elnyomott népeivel, felháborodással töltötte el, hogy az angolok leigázzák az indiaiakat, az angol—amerikai gyarmatosítók pedig az indiánokat:

*Aki láncra veri a rabokat,
Maga is fogoly és rabszolga.*

A humanizmus szószólói közé tartoznak azok a cseh írók és művészek, akik a legnagyobb figyelmet szentelték a nép költészetének, és a realizmus, valamint a népiesség úttörői voltak a művészetben. Közülük az egyik legkimagaslóbb személyiség František Ladislav Čelakovsky, költő és folklór-ista volt.

Csehországban a XIX. század második felében a haladó tudomány és társadalmi gondolat kiváló képviselője *Bernard Bolzano* (1781—1848), a jeles matematikus és logikatudós, utópista szocialista volt.

Bolzano a prágai Károly-egyetemen teológia professzorként működött, de szabadságszerető felszólalásai miatt elbocsátották innen és üldözték.

Bolzano a matematika terén Cauchy, G. Cantor és Weierstrass előfutára volt az analízis számos nagyon fontos kérdésének felvetésében és megoldásában, az analízis aritmetizálásában, a matematikai analízis halmazelméleti alapjainak megteremtésében.

A filozófia terén Bolzano alapján objektív idealista és metafizikus volt, de világnézete egyes materialista mozzanatokat is tartalmazott. Számos kérdésben közel állott Leibnizhez, de bírálta őt a Theodiceáért, az „előre megállapított harmónia”, a „harmonia praestabilita” elméletéért, és a monaszok változhatatlanságának tézise miatt. Helytelen ismeretelméleti kiindulópontja ellenére logikai munkái igen értékesek. Bolzano az ítélet logikai felépítésének tanulmányozására a jelentésvariáció módszerét alkalmazta. Felvetette a logika axiomatikus felépítésének elvét, s kísérletet tett ennek megvalósítására. Igaz, ez a kísérlet nem járt sikerrel, de abban az időben nem is járhatott. Bolzano megfogalmazta a matematikai szabályok szigorúan logikus felépítésével szemben támasztott alapvető követelményeket. Egyik megalapítója volt tehát a matematikai logikának és

* *Jan Kollár: Rozprava o slovanské vzájemnosti* [Cikkek a szláv kölcsönös rokonszenvről]. Prága 1929. 20. old.

az axiomatikus módszernek, amely fontos szerepet játszik a mai matematikában.

Bolzano életeszménye a „közjónak mint a legmagasabb erkölcsi elv” eszméjének hirdetése volt.

15 éven át, mindaddig, míg 1820-ban nem menesztették az egyetemről, arra intette hallgatóit, az egyetem diákjait, hogy harcoljanak a társadalom igazságos átrendezéseért. „A hibák nem az ember természetében, hanem a társadalom felépítésében gyökereznek” — tanította. Azt állította, hogy a földön kellő mennyiségű létfenntartási cikket termelnek ahhoz, hogy több embert táplálhassanak, mint amennyi él, s ezért a nagy nyomor oka az emberek rossz intézményeiben rejlik.

Az Európán végigsöprő napóleoni háborúk után a következő szavakkal fordult a néphez: „Minden évszázad, mielőtt elmerülne az örökkévalóság tengerében, újabb bizonyítékokat tár fel arra, hogy milyen károsak a háborúk . . .” Bolzano kifejezte azt a reményét, hogy a háborút szülő társadalmi rend ellen „az emberek százai eredményes harcot vívhatnak, ha egyesülnek”.

Bolzano, aki együttértett a tömegek szenvedésével, s boldognak akarta látni a népet, „Könyvecske a legjobb államról” című munkájában utópikus gondolatokat fejteget az „ideális társadalomról”. A művet 1831-ben fejezte be, de az csak száz évvel később jelent meg.

Bolzano szerint a „legjobb állam” az, amely a legnagyobb mértékben elősegíti polgárainak jólétét. Az ideális államban nem lesznek magántulajdonban a termelési eszközök, minden állampolgár dolgozni fog, és munkája alapján díjazták. A jövő államának törvényhozásában nemre, nemzetiségre stb. való tekintet nélkül minden nagykorú ember részt vesz. A kormánynak éppúgy, mint a községek, körzetek stb. helyi igazgatásának, választás alapján kell megalakulnia, s a nép utasításai szerint kell működnie. A társadalom demokratikus átalakítása programjának fejtegetése során Bolzano mégis a „Tapasztaltak Tanácsának” létrehozását javasolta, amely hatálytalaníthatja az állampolgárok által hozott határozatokat; nem vette észre az ilyen intézmény létrehozásának antidemokratikus voltát.

Bolzano sok utópistával ellentétben, fenntartja „legjobb államában” a kényszer eszközeit: „a legkiválóbb törvények sem használnak, ha nincsen eszköz végrehajtásukra”. Amikor a szabadságról beszél a „legjobb államban”, szükségesnek tartja a társadalom szempontjából káros tevékenység korlátozását.

Bolzano munkájában több nagyszerű eszmefuttatás olvasható a jövő „legjobb államának” jellegzetességeiről: így például beszél a szellemi és fizikai munka közti szakadék áthidalásáról, az állam és az egyház szétválasztásáról, a közös földmunkák elvégzése céljából szükséges társulatok szervezéséről, amelyekben a munka díjazása az eltöltött munkaidővel lenne arányos, a kereskedelembe a tervszerűség elvének bevezetéséről stb.

Értékes megsejtései ellenére azonban a szociológia terén mégis utópista maradt. A társadalom történetének idealista felfogása nem tette számára lehetővé, hogy meglássa azokat az osztályerőket, amelyek megvaló-

síthatják a forradalmat. Mondta ugyan, hogy „különösképpen becsülnünk kell a munkásosztályhoz tartozó embereket”, de nem volt még tudományos képe a munkásosztályról, és távol állt attól, hogy megértse a proletariátus világtörténelmi hivatását. Szenvedélyesen ostromozta a társadalmi igazságtalanságokat, és előre látta a szocialista rend egyes vonásait, e rendszerre való áttérés reális útjaira azonban nem tudott még javaslatot tenni. Minthogy az utópisták többségéhez hasonlóan moralista felvilágosító volt, az emberek fokozatos „meggyőzéséhez” fűzte minden reményét.

Bolzano tudományos elméletei és hívei, a „bolzanisták” körében terjesztett társadalmi és politikai eszméi jelentős hatással voltak a cseh kultúra fejlődésére.

A XIX. század derekán, amikor a cseh ipari burzsoáziának mint osztálynak a kialakulása már befejeződött, az országban a nemzeti mozgalom politikai jelleget öltött. A fiatal cseh polgárság gazdasági érdekei a nemzetnek a „humanitás jegyében” történő politikai felszabadulását követelő nézetekben fejeződtek ki. Igaz, hogy Csehország burzsoáziáját ez nem akadályozta abban, hogy ahol szükségesnek látta, az osztrák szuronyokra támaszkodjék a cseh munkásokkal szemben. A feudális abszolutizmustól a cseh burzsoázia csak úgy szabadulhatott meg, hogy a németországi forradalmárokkal együtt haladt, de félt — és nem minden ok nélkül — a német burzsoázia gazdasági konkurrenciájától és hódító politikájától, és még jobban félt a cseh proletariátus és parasztság politikai kezdeményezésének fejlődésétől. Ezért a cseh liberális burzsoázia zöme inkább az úgynevezett „ausztro-szlávizmus” reakciós eszméjét védelmezte, vagyis azt kívánta, hogy a Habsburg-birodalmat tartsák fenn mint föderatív államot, amelynek tagjai lennének az egyesült közép-európai szláv népek az osztrákokkal és magyarokkal egy sorban. Európa forradalmi helyzetében ez gyakorlatilag a Habsburg-monarchia támogatását jelentette.

A cseh burzsoázia vezető ideológusa ebben az időben Palacký és Havlíček volt.

František Palacký (1798 — 1876), Csehország történésze, „A cseh nemzet története” [Dějiny národu českého] című hatkötetes mű szerzője. Palacký megcáfolta az osztrák katolikus reakció rágalmain, amely egy évszázadon át igyekezett kiirtani a népből a husziták és táboríták dicső emlékét, s amely a cseh történelem e korszakát elferdítette, szerepét lebecsülte. Palacký kimutatta a huszita mozgalom nagy jelentőségét a cseh nép történelmi feladatainak megoldásában. Ugyanakkor mint idealista a „vallásos eszme” fejlődésében látta a cseh történelem értelmét, amelyen nem az egyházak teológiai viszályait, hanem a valláserkölcsi törekvéseket értette. Palackýnak ez az idealista felfogása filozófiai nézeteiből következett. Filozófiájára jellemző, hogy egyéni módon fogta fel Kant és Hegel némely eszméjét.

A 60-as években, miután kudarcot vallott az a kísérlet, hogy a cseh nemzeti autonómiát Ausztria keretein belül állítsák helyre, Palacký Oroszországra emelte tekintetét, úgy vélte, hogy egy emberöltő sem kell hozzá, s

Oroszország aktív erővé válik a világszínpadon, mégpedig az „ósláv demokrácia” értelmében.

„Radhošť” című művének utolsó kötetéhez készített előszavában azt írta, hogy a csehek „mint természettől fogva rokonok, barátok és segítő-társak az oroszok leghívebb szövetségeseivé, nem alattvalóivá, szükség esetén pedig európai élcsapatukká válnának”. Palacký azonban ellenfele volt az oroszországi forradalmi erőeknek, s elítélte azokat.

Palacký a társadalmi berendezés kérdéseiben konzervatív álláspontot foglalt el, a burzsoázia és az elpolgáriasodott nemesség érdekeit fejezte ki. Hivatkozással arra, hogy az emberek „természettől fogva” nem egyenlők, szembeszállt az általános választójog követelésével, és a szocialista eszmék ellenfele volt.

Csehországban a negyvenes években a társadalmi és politikai gondolat kimagasló képviselője volt *Karel Havlíček-Borovský* (1821—1856), a tehetséges publicista és kritikus, realista író, aki élesen támadta az abszolutizmust. Havlíček társadalmi-politikai nézeteiben nem jutott el a demokráta forradalmárok színvonalára, és 1848-ban a liberálisokkal tartott.

Harcolt a világi és az egyházi abszolutizmus ellen, s a társadalom átalakításának egyedüli útját „a fejek és szívek forradalmában” látta. Helytelenítette a forradalmi erők harcát, melyek 1848 júniusában a prágai barikádokon küzdöttek, s álláspontját a tömegek „felkészületlenségére” való hivatkozással indokolta. Havlíček e nézete kifejezte a cseh burzsoázia félelmét a proletariátus forradalmi aktivitásától.

„Kutná-Hora-i levele”-iben [Kutnohorské epištolý] és „Szent Vladimír megkeresztelése” [Křest svatého Vladimíra] című satirikus elbeszélő költeményében Havlíček az egyházi dogmatizmust és a papság kicsapongását bírálta, az egyházat „a világi abszolutizmus bástyájának” nevezte, és sikraszállt a vallás huszita szellemben való megreformálása mellett.

Csehország haladó gondolkodói sorába tartozott *Jan Evangelista Purkyně* (1787—1868), a kiváló fiziológus, aki tagja volt a „cseh tudós társaság”-nak, amely a haladó természettudomány és társadalmi gondolat központjává vált Csehországban. 1837-ben, két évvel azután, hogy Schwann és Schleiden megfogalmazták a sejtelméletet, Purkyně felfedezte a protoplazmát és a sejtek felépítését. Fiziológiai kutatásai spontán materialista jellegűek. Harcolt a biológiában akkoriban uralkodó dogmatikus természetfilozófiai iskola ellen, a tudomány kísérleti megalapozását követelte, s megalapította a boroszlói (wrocławwi) egyetem első fiziológiai intézetét, amelyben 1823-tól 1849-ig működött. Ugyanakkor világnézete nem volt mentes az idealizmustól. A társadalmi fejlődést a létért való küzdelem elméletéből kiindulva, mint a népek közti harcot vizsgálta, s ezért helytelen következtetésekre jutott. Purkyně lángoló hazafi és haladó gondolkodó volt, sikraszállt azért, hogy a tudományokat terjesszék a tömegek között, alaposan ismerte és nagyon szerette az orosz irodalmat; 1836-ban az Orosz Tudományos Akadémia levelező tagjává választották.

Csehországban a haladó eszmék óriási fejlődésen mentek keresztül az 1848 március—júliusi forradalom idején, amikor a dolgozók harca társa-

dalmi és nemzeti felszabadulásukért a legélesebb formákat öltötte. A leigázott parasztság igyekezett megszabadulni mind a cseh, mind pedig az osztrák földesurak igájától. Csehországban az 1848. évi mozgalom legforradalmibb ereje a fiatal proletariátus volt, amely még nem szabadult meg a kispolgári ideológiától, s ezért még nem rendelkezett önálló politikai programmal. Az 1848-as forradalom időszakában világosan megmutatkozott az ellentmondás a cseh társadalmi gondolkodásnak a burzsoázia álláspontját tükröző liberális irányzata és a forradalmi irányzat között.

Csehországban 1848—1849-ben a forradalmi mozgalom számos kimagasló forradalmárt hozott felszínre, akik harcoltak a prágai barikádokon, és osztrák börtönökben senyvedtek.

A cseh forradalmi mozgalom harcosai küzdöttek a feudalizmus, az egyház és a monarchia ellen a köztársaságért, és követelték a demokratikus szabadságjogokat és az állampolgárok politikai egyenjogúságát. A városi szegénység, a parasztság, a béresek és az ipari üzemek munkásai támogatták őket.

A cseh forradalmi demokrácia kimagasló képviselője volt *Emanuel Arnold* (1800—1869), kézműves fia, aki kora fiatalságától kezdve nemesi birtokon dolgozott, s nem részesült rendszeres oktatásban. 1845-ben Arnold Prágában belépett a „Repeal” nevű titkos társaságba. Száműzetése idején (1847) megírta „A husziták története” [Dějiny husitů] című könyvét, amelyben harcra szólított a reakció, a társadalmi és nemzeti elnyomás ellen; ez a munkája 1848-ban megjelent és nagy sikert aratott, különösen a parasztság körében. Arnold 1848 márciusában visszatért Prágába, és tevékenyen részt vett a forradalmi-demokratikus mozgalomban; röpiratokat adott ki, amelyekben szenvedélyesen sikraszállt a társadalom gyökeres forradalmi átalakítása mellett.

1849 tavaszán, miután a csehországi általános forradalmi felkelés előkészületeit felfedezték, Arnold kénytelen volt Szászországban bujkálni, de rövidesen kiadták Ausztriának, s halálra ítélték, amit várfogsággá változtattak.

Arnold világnézetének és politikai tevékenységének fő vonása a megalkuvás nélküli forradalmiság. „A forradalom nem más — írta —, mint fordulat, haladás, az élet teljessége.” Azt bizonyította, hogy a forradalom egyaránt jellemző sajátossága a természetnek, a társadalomnak és az emberi gondolkodásnak, s szembeszállt a liberálisok hamis szóbeszédével, miszerint a társadalmi problémákat meg lehet oldani az „erkölcsi erők” segítségével.

Arnold szociológiai nézetei mélyenszántó gondolatokat tartalmaznak a társadalmi jelenségek osztályjellegéről, jöllehet a társadalom osztálytagozódásáról vallott felfogása még nem nevezhető tudományosnak. Az európai demokrácia fejlődését ábrázolva megjegyezte, hogy mihelyt következetes hívei csakugyan meg akarták valósítani a demokráciát, a társadalom legkülönbélebb osztályaiból kikerült demokraták száma rendkívül megcsappant, mert a nemesség, a gazdagok, a hivatalnokok és sok gazdag paraszt és polgár eltávolodott tőlük, míg a középosztály és minde-

nekelőtt a szegénység csatlakozott hozzájuk. Arnold azt írta, hogy az urak osztályának van szüksége arra, hogy a nép higgyen a pokolban és a mennyországban, mert „ha a nép már a földön építene magának mennyországot, akkor megsemmisítené ezeket az urakat, akik nem dolgoznak és mégis uralkodnak”.

A Habsburg-monarchia társadalmi és nemzeti elnyomásának forradalmi megszüntetéséért harcolt, s valamennyi nemzetiség dolgozóinak összefogását sürgette. Megértette az ausztriai reakció taktikájának lényegét, amely nemzeti viszályt igyekszik szítani, s ezt a viszályt a szabadság elfojtására használja fel.

Arnold úgy vélte, hogy az orosz népnek nagy forradalmi lehetőségei vannak; mélységesen meg volt győződve arról, hogy az orosz nép meg fogja dönteni a cári zsarnokságot, és elősegíti más népek forradalmi felszabadulását.

Ez a lánglelkű publicista és gondolkodó egész életét annak a harcnak szentelte, amelynek célja a nép megszabadítása volt a társadalmi elnyomástól és a kizsákmányolástól.

Josef Václav Frič (1829—1890) kispolgári demokrata — az 1848-as forradalom tevékeny részvevője — a forradalom elfojtása után sem hagyott fel azzal, hogy fegyveres harcba szólítsa a cseh népet az elnyomók ellen. Publicisztikai tevékenysége során leleplezte a konzervatív liberálisokat, s a nemzeti kérdésben tanúsított rothadt reformista politikájukat. Fričre rendkívül kedvező hatással volt Herzennel kötött ismeretsége, akinek eszméit felhasználta Palackýval folytatott vitájában. Frič és a hozzá hasonló gondolkodású emberek csatlakoztak az orosz forradalmi demokraták programjához. Herzent Frič „az Oroszországról szóló igazság legfőbb hírnökének” nevezte.

Frič mint drámaíró és költő erősen a romanticizmus hatása alatt állott; mindazonáltal esztétikai műveiben a realizmus elvei mellett szállt síkra. „A költészet — írta — legyen az élet tükre, a haladó társadalmi eszmék kifejezője.”

A cseh demokraták, akik harcba szólították a népet a földesurak és a nagyburzsoázia ellen, a szocialista átalakítások utópista programját vallották magukénak. Naív módon azt hitték, hogy ezeknek az átalakításoknak haladéktalan végrehajtásához elegendő a Habsburgok zsarnokságának forradalmi megdöntése. A cseh kispolgári demokraták közül egyesek hívei voltak a Louis Blanc-féle reformista eszméknek, vagyis különleges szerepet tulajdonítottak a nemzeti műhelyeknek, amelyeket véleményük szerint a demokratikus kormánynak kell megszerveznie. A cseh demokraták azonban, a reformista utópistákkal ellentétben, 1848-ban nem kerültek a liberális burzsoázia uszályába, hanem forradalmi felhívásaikkal közvetlenül a dolgozókhoz fordultak, igyekeztek növelni forradalmi lendületüket, s a német forradalmárokkal való akcióegységre szólították fel őket.

Az 1848. évi cseh nemzeti felszabadító mozgalomban a demokratikus irányzat jelentős képviselője volt *Augustin Smetana* (1814—1851), egy szegény sekrestyés katolikus pappá lett fia. 1848-ban a júniusi napokban

Smetana a barikádokra ment és bátorította a harcoló diákokat. Ezért kiközösítették az egyházból, és eltávolították az egyetemről, ahol előzőleg filozófiai előadásokat tartott.

Augustin Smetana lényegében idealista filozófiai elveket vallott, amelyek közel állottak a baloldali hegelianus nézetekhez, de világnézetében voltak materialista elemek is. Valláskritikájában közel állt Feuerbach materializmusához. Feuerbachhoz hasonlóan úgy vélte, hogy az úgynevezett „felsőbb lények” csak magának az ember lényegének fantasztikus visszatükrözései; Feuerbachtól eltérően azonban elismerte a dialektikát, és haladó politikai következtetéseket vont le belőle. Smetana élesen szembe szállt az egyházzal, amelyet „az állam lelki rendőrségének” nevezett, és vitába szállt Herbart német pszichológus és pedagógus reakciós idealista filozófiájával, amely az osztrák abszolutizmus hivatalos elméletévé vált.

Smetana főbb filozófiai művei: „A filozófia történetének katasztrófája és kiútja” [Die Katastrophe und der Ausgang der Philosophie, 1850], „A szellem, keletkezése és megszűnése” [Der Geist, sein Entstehen und sein Vergehen] (halála után jelent meg). A filozófiát eszköznek tekintette ahhoz, hogy az ember megismerhesse a cselekedeteit vezérlő okokat, s a szabadság feltételének tartotta.

Augustin Smetana bírálta Hegel filozófiáját, amelyet fatalista filozófiának tartott. Azt írta, hogy Hegel szerint az embernek nincs önállósága, aktivitása, minthogy az abszolútum ölen már előre eldőlt egész sorsa. A cseh gondolkodó meglátta az ellentmondást Hegel „megmerevedett” konzervatív rendszere és dialektikája között.

„Hegel — írta Smetana — a reális és az ideális abszolút azonosságát tanította, ezzel a maga nézőpontjából elkerülhetetlenül lezárta a szellem fejlődését . . . a hegeli nézőpontból a világnak tulajdonképpen meg kellett volna halnia. Ez az ellentmondás mindennél világosabban mutatja Hegel rendszerének helytelenségét.”* Smetana továbbá bírálta Hegelt azért, hogy nem magyarázza meg, hogyan és miért mennek végbe az abszolút szellem különböző átalakulásai, hanem egyszerűen posztulálja ezeket. Magát a megismerési folyamatot Smetana másként fogja fel, mint Hegel. Az igazság kritériumát abban látja, hogy az emberek képzeletükkel az általuk ábrázolt tárgyakhoz hasonlítanak.

Smetana Hegel konzervatív rendszerével szemben, amely határt szab a dialektikus mozgásnak, úgy vélte, hogy a megismerés fejlődése sohasem ér véget, s hogy a valóság tapasztalati reprodukálásának és az a priori konstrukciónak együtt kell hatniuk (az emberi elmében), hogy megvalósulhasson az igazság megismerésének nagy ügye. Smetana azonban az empirikus és a racionális, a véges és a végtelen szintézisét csak a földi és az égi szintézisének formájában, az idealista panteizmus alapján tudta megtalálni.

* *Smetana*: A szellem, keletkezése és megszűnése. 132. old. (cseh nyelven).

Smetanánál a világ képeinek természetfilozófiai leírása abban különbözik a hegeli leírástól, hogy nála a természetben minden természetes fejlődés útján valósul meg. Természetfelfogását kora tudományos ismeretei-re alapozza. Nézete az, hogy az egész világ soha véget nem érő fejlődésben van.

Smetana a társadalmi fejlődés alapját az emberek szellemi életében kereste. A dialektikát, mint a fejlődés egyetemes elvét, megkísérelte alkalmazni az emberi társadalomra is; a forradalmat „az örökkévalóság czúrájának” nevezte, a társadalmi fejlődést az elnyomottak harcának tekintette „az emberi méltóság kiváltságokkal rendelkező ellenségei”, vagyis a politikai zsarnokság erői ellen. Smetana számára azonban a forradalom lényege mindenekelőtt a tudat területén, nevezetesen az erkölcsi nézetekben végbemenő átalakulás, a világ célja pedig, hogy a jó végső soron legyőzze a gonoszt. Smetana meggyőződése, hogy a műveltség és az ész alapján végbemenő általános haladás a vallás, az egyház és az állam elhalásához vezet és helyükbe a tudomány és az „egyetemes szeretet” erkölcsi köteleke lép.

Smetana a humanizmust összekapcsolta a szláv egység eszméjével, a társadalmi kérdést, jelentőségét tekintve, fölébe helyezte a nemzeti kérdésnek, és az volt a véleménye, hogy a nemzeti kérdés megoldása a társadalmi kérdés megoldásától függ.

Augustin Smetana igen nagy népszerűségnek örvendett a cseh nép körében, s ezért gyűlölte őt az egyház és gyűlölték az uralkodó osztályok. A cseh burzsoázia számos ideológusa megvetéssel kezelte Smetana filozófiai munkásságát.

A XIX. század második felében a cseh burzsoázia társadalmi-politikai és filozófiai gondolkodása hanyatlásnak indult. Ideológusa, a pozitivista T. G. Masaryk, a marxizmus esküdt ellensége, a vallásos tanítások „teoretikusa” volt, akit a későbbiek során a hivatalos burzsoá filozófia és történettudomány az egekig magasztalt.

A reakció időszakában, az 1848-as forradalom elfojtása után, Csehországban a haladó társadalmi eszméket kíméletlenül üldözték. Ebben az időben ideológiai területen a cseh burzsoázia képviselőinek idealista és liberális-nacionalista elméletei uralkodtak. A cenzúra-viszonyok és a rendőri üldöztetés akadályozta a haladó forradalmi eszmék elterjedését. Az osztrák uralkodó körök Herbart német idealista filozófiáját terjesztették.

Csehország haladó köreiben nagy ellenállást váltott ki, hogy a herbarti pedagógiát hivatalosan bevezették az iskolákban. A cseh értelmiség haladó képviselői, akik megőrizték Jan Amos Komenský, a nagy szláv gondolkodó és pedagógus hagyományait, bírálták Herbart reakciós rendszerét.

A XIX. század közepétől Csehország és Szlovákia kulturális életében két ellentétes irányzat küzdött egymással: a burzsoá-liberális és a demokrata irányzat. A filozófiában a burzsoá-liberális irányzatot a német idealizmus olyan száználmas epigonjai képviselték, mint Durdík, Lindner, valamint a pozitivista Masaryk. Csehországban és Szlovákiában a marxizmus elterjedése előtti időszakban a kulturális élet és az ideológia terén a liberális

burzsoá-nacionalista irányzattal szemben egy demokratikus irányzat lépett fel, amelynek élén többek között Janka Král, B. Němcová és Jan Neruda írók* álltak.

5. MAGYARORSZÁG

A XIX. sz. eleje, mint másutt, úgy Magyarországon is, igen nehéz korszak volt a haladó filozófiai és társadalmi gondolat számára. A francia forradalom példája Európa-szerte ráébresztette a feudális uralkodó osztályt saját végveszélyére, s a közös veszély összekovácsolta a Napóleon ellen küzdő reakciós uralkodókat. A „Szent Szövetség” korában Magyarországon is a megfélemlítés, a cenzúra, a dermedt csend, az írók hallgatása jellemzi a szellemi életet. A felvilágosodás terjesztésének filozófiai és a direkt akciónak politikai útja egyaránt járhatatlanná vált egy időre. Egyetlen szűk terület maradt csupán, ahol a haladó hagyományok úgy-ahogy fejlődhettek és átmenthették a forradalmi eszmék csírait a jövő számára: az anyanyelvnek, a nemzeti irodalom, a nemzeti kultúra fejlesztésének területe. A magyar nyelv művelésének, a nemzeti kultúra fejlesztésének célkitűzése szerencsésen tudta önmagában egyesíteni mindkét haladó hagyományt: a nép érdekében a feudalizmus ellen s a nemzet érdekében az idegen elnyomók ellen folytatott küzdelmet. Ez volt az a vékony csatorna, melyen át a francia felvilágosodás eszméi utat tudtak találni a XIX. század polgári forradalma, 1848 felé.

A fejlődésnek ez a tipikusan kelet-európai menete erősen rányomta bélyegét a magyar filozófia történetére is: mivel a szellemi élet a direkt politika és a nyílt filozófia területéről a nyelv és irodalom művelésének területére szorult vissza, a magyar gondolkodóknál igen erős érdeklődés nyilvánult meg az esztétika, a nyelv, az irodalomtörténet problémái iránt és — akárcsak az orosz forradalmi demokratáknál — a művészi stílus, a népiesség, a realizmus kérdéseinek elemzése lesz a materializmus és idealizmus harcának egyik legelterjedtebb megnyilatkozása. Emellett a kor nagy haladó eszméinek megfogalmazói elsősorban nem is a „hivatásos” filozófusok lesznek, hanem nemegyszer kiváló esztéták (Erdélyi János), regényírók (Eötvös József), vagy éppen lírikusok (Petőfi Sándor).

Természetesen a haladó írók és gondolkodók hangja azért erősödhetett meg, a haladó eszmék azért hódíthattak 1820-tól kezdve egyre szélesebb teret, mert időközben a gazdasági-társadalmi helyzet is lényegesen megváltozott, s a feudalizmus belső ellentétei egyre inkább kiéleződtek. Magyarországon ugyan nem volt még ezeitőben erős városi polgárság, mely vezethette volna a feudalizmus elleni harcot, de volt az uralkodó osztálynak egy igen tekintélyes számú köznemesi és elszegényedett rétege, mely ebben az időben egyre világosabban kezdte megérezni és felismerni, hogy gazdasági és politikai érdekei inkább az elnyomott néppel, a jobbágy-

* A XIX. század második felében élő cseh gondolkodók világnézetével „A filozófia története” III. kötete foglalkozik.

sággal közösek, semmint a reakciós főnemességgel és az idegen államhatalommal. Ez a réteg, a haladó köznemesség, politikai és kulturális téren egyaránt napirendre tűzi a polgári forradalom eszméit, sajátos osztályhelyzetének megfelelően egyelőre a polgári reformok követelésének formájában.

A reformkor politikai vezéralakja kezdetben a gazdasági élet megreformálásaért küzdő Széchenyi István, a nagy reformer, akinek országszerte népszerű alakja fölé a korszak végére egyre inkább kimagaslik a forradalom majdani vezetője: Kossuth Lajos. Igen szerencsés, termékeny korszak ez a magyar kultúra történetében, mert az elővendő forradalom fő szereplője, a nép kerül egyre inkább az írók, gondolkodók és politikusok érdeklődésének előterébe, vagyis a haladó gondolat utat lel a tömegekhez, a tömegek viszont egyre hívebb szószólókat és vezetőket nyernek az írók körében. A liberális eszméknek — pozitív értelemben eltérve a kor nyugati liberalizmusától — e korban még Magyarországon *demokratikus* tartalmuk van, s ez az összhang megmarad egészen a forradalmi helyzet végső kiéleződéséig, amikor is világossá válik a liberalizmus *ellenforradalmi* s a demokratizmus *forradalmi* lényege, azaz szembe kerülnek egymással a reformista liberálisok és a forradalmi demokraták.

A filozófiai és társadalmi gondolat területén *Kölcsey Ferenc* (1790—1838) munkássága jelzi e korszak kezdetét. Ő az, aki a szépirodalom területére viaszszorult haladó törekvéseket ismét összekapcsolja a filozófiai elmélettel és a politikai gyakorlattal. Pierre Bayle-től és a francia enciklopédistáktól merített filozófiai nézeteihez a szenvedő nép mélységes szeretete járul: így telik meg liberalizmusa demokratikus tartalommal, így lesz nála — a sajátos magyar osztályviszonyok között — a liberalizmus (mely nyugaton már a forradalom leszerelésének ideológiai eszköze) a forradalom előkészítésének eszközévé. Kölcseyt nem nevezhetjük forradalmi demokratának, mert hirdette ugyan a politikai akció szükségességét, de nem volt még utópisztikus elgondolása sem az akció célját jelentő jövő társadalmáról. Méltán tekinthetjük viszont a magyar forradalmi demokraták előfutárának, aki — mint Révai József mondja — „reformkorszakbeli kortársai közül az egyetlen, akiben elevenen él a nagy francia polgári forradalom szellemi öröksége, és aki éppen ezért leginkább haladja meg a reformkorszak nézeteit és átvezet a 48-as forradalom korszakába”.

Nem mondhatjuk el ugyanezt a reformkor másik kiemelkedő liberális gondolkodójáról és politikusáról, báró *Eötvös Józsefről* (1813—1871), aki a realista regényírás terén ajándékozta meg legmaradandóbb alkotásokkal nemzetét. Tipikusan liberális gondolkodó, a szónak immár *negatív* értelmében is: nem a forradalmat előkészítő felvilágosítókat követi, mint Kölcsey, hanem a forradalom utáni francia restauráció történészeit (Thierry, Guizot), és a katolikus reformereket és áldemokratákat (Tocqueville, Montalembert). Ezért aztán elismeri az osztályharc és a forradalom létezését, ill. jogosultságát a múltra nézve, de a jövőt kizárólag reformok, törvényes intézkedések útján véli egyedül kialakíthatónak. Bár ez az „ambivalens” álláspont nyilvánvalóan az ellenforradalmi francia liberaliz-

mus átplántálása a polgári forradalom előtt álló Magyarországra, az 1830-as években ennek ellenére pozitív hatása van a forradalom előkészítésére, hiszen mégiscsak napirendre tűzi az osztályharc kérdéseit, és élesen sikraszáll a feudalizmus ellen és a jobbágyság felszabadítása mellett. A reformerek ellene voltak ugyan a forradalmi útnak, de reformjaik elodázhatalanságát éppen a különben elkerülhetetlen forradalomra való hivatkozással indokolták, ezzel pedig — akarva, nem akarva — napirendre tűzték, ébren tartották és népszerűsítették a forradalom gondolatát. A reformpárt legélesebb eszű teoretikusa, *Szalay László* (1813—1864), Eötvös legközelebbi fegyvertársa pl. nyíltan, az országgyűlésben hirdette, hogy félreérthetetlen hasonlóságot lát az 1780-as évek Franciaországa és az 1840-es évek Magyarországa között.

Világosan látható, hogy a haladó filozófiai gondolat szorosan együtt fejlődik a haladó társadalmi törekvésekkel: a filozófiai és politikai elmélet területén elsősorban azok a témák kerülnek napirendre, melyek közvetlenül kapcsolatosak a feudalizmus és az idegen elnyomás elleni harccal. Vagyis az előtérben mindvégig a társadalom, az alkotmány, az állam, a jog, a történelem kérdései állottak, és háttérbe szorultak a klasszikus filozófia klasszikus alapkérdései, amit — negatív oldalról — az is érthetővé tesz, hogy a feudális viszonyok között a technika és a természettudományok fejlődése is messze elmaradt a nyugat-európai fejlődés mögött. Egyes kiemelkedő gondolkodók ugyan itt is akadnak — mint pl. *Bolyai János* (1802—1860), aki Lobacsevszkijjal egy időben alkotja meg a nem-euklidési geometria alapelveit —, de ez nem elegendő ahhoz, hogy a filozófia legáltalánosabb kérdéseivel való elméleti foglalkozáshoz inspirációt adjon. A haladó és reakciós erők küzdelme tehát nem nyilvánul meg a materializmus és idealizmus elméleti alapkérdéseinek területén — mint a klasszikus filozófiákban —, hanem (a fentebb már említett) konkrét, speciális kérdések körüli harcban jut kifejezésre. Művelnek és tanítanak ugyan filozófiát is az ország egyetlen egyetemén és néhány teológiai főiskoláján, ez a hivatalos „filozófia” azonban — megfelelően a társadalmi viszonyoknak — még teljesen „ancilla theologiae” jellegű és legfeljebb a kanti kriticismussal való protestáns kacérkodása és katolikus vitatkozása jelzi, hogy próbál lépést tartani a korral. Ez a katedra-filozófia alul áll azon a színvonalon, hogy a haladó gondolkodóknak érdemes volna vitába szállni vele.

A filozófia elméleti alapkérdései közül egyedül az esztétikának van konkrét kapcsolata a haladó törekvésekkel. *Erdélyi János* (1814—1868), a jobbágyszármazású esztéta, kritikus és filozófiatörténész volt az első „szakfilozófus”, aki a haladó törekvéseknek a filozófia általános kérdésein belül is hangot tudott adni. A népi művészetnek és a realista esztétikának magas elvi színvonalon való elemzéseivel már a materializmus és idealizmus közötti harc esztétikai formáját valósította meg. Ő ismerte fel először Petőfi népies költészetének jelentőségét, ő hirdette, hogy a népi és nemzeti költészetnek ismét egygyé kell válnia. Mindezzel voltaképpen a forradalmi demokratizmus esztétikai programját hirdeti meg, ugyanazt, amit Petőfi

így fogalmazott meg: „Hiába, a népköltészet az igazi költészet. Legyünk rajta, hogy ezt tegyük uralkodóvá. Ha a nép uralkodni fog a költészetben, közel áll ahhoz, hogy a politikában is uralkodjék, és ez a század feladata. Égbe a népet, pokolra az arisztokráciát!”*

Emellett Erdélyi volt az első magyar filozófus, aki jól ismerte Hegelt és az „Ifjú Németország” (Heine köre) íróit. Hegelből elsősorban a történelem dialektikájának gondolatát veszi át, s a „világsszellem” fogalmába az örök fejlődést próbálja belemagyarázni, hozzáadva mintegy a maga haladó elképzelését Hegel idealista koncepciójához. Ugyanakkor bírálta azokat az 1840 után fellépő magyar Hegel-követőket (elsősorban az egyetemen tanító Hetényi Jánost), akik a hegeli dialektikát szubjektív idealista irányban torzították el, s ezzel még viszonylagosan haladó magvától is igyekeztek megfosztani. Ugyanő tett elsőnek kísérletet a magyar filozófia történetének megírására, e művének azonban csak első része (a XVII. század végéig) készült el és jelent meg.

Az 1840-es évek derekán Magyarországon megérett a helyzet a forradalomra: a Habsburg önkényuralom és a feudális rendszer együttes elsöprésére. Bár — a francia polgári forradalomtól eltérően — Magyarországon nem volt nagyszámú és bátor polgárság, a paraszti tömegek és a kifejlődőben levő munkásság mégis megtalálta a maga vezetőrétegét a köznemességben, melynek túlnyomó többsége ekkor már egyértelműen szembefordult mind az idegen elnyomókkal, mind pedig a magyar főnemességgel és papsággal, és a szabadság zászlaja alatt azonosnak érezte érdekeit a paraszti tömegekkel és a polgársággal.

Az ideológia frontján a helyzet éleződése világosan nyilvánul meg elsősorban abban, hogy *szembekerül* egymással a liberalizmus és a demokratizmus tábora: a forradalmi akció idején a reformok mellett való megmaradás szükségszerűen szembefordítja a liberális reformereket a haladással és — akarva, nem akarva — a reakció támogatóivá teszi őket. Kossuth alakja napról napra nő a tömegek szemében, és a tömegek nem is csalódnak benne, mert Kossuth jelleme, elszántsága a valóságban is megnő a forradalom mindent elsöprő lendületében. Ez volt a szabadságharc dicső korszaka, mikor az egész haladó világ szívszorongva figyelte a magyar nép hősi küzdelmeit. „Első ízben az 1848-i forradalmi mozgalomban, első ízben 1793 óta meri szembeszegezni egy nemzet, melyet körülzárt az ellenséges túlerő, a gyáva ellenforradalmi dühvel a forradalmi szenvedélyt, a fehér terrorral a vörös terrort. Hosszú idő óta első ízben akadunk valóban forradalmi jellemre, férfira, aki népe nevében fel meri venni a kétségbeesett harc kesztyűjét, aki nemzete számára Danton és Carnot egy személyben — s ez Kossuth Lajos” — írja Marx és Engels lapja, a „Rheinische Zeitung”.

Annak a sajátos körülménynek, hogy Magyarországon nem egy erős és egységes polgárság tűzte napirendre a polgári forradalom követeléseit, hanem elsősorban az uralkodó osztállyal szembeforduló köznemesség és

* *Petőfi levele Arany Jánoshoz. 1847. február 4.*

a plebejus értelmiség — megvan a maga sajátos következménye a filozófiai gondolat területén is. Kialakul a forradalmi demokratizmusnak egy olyan frontja, mely filozófiai, elméleti igényeit és vívmányait tekintve elmarad a nagy orosz forradalmi demokraták filozófiája mögött, de az egyéb lényeges vonásokat tekintve joggal nevezhető forradalmi demokratizmusnak. *Petőfi Sándor* (1823—1849) költészete ennek a demokratikus forradalmiságnak világszerte ismert kifejezése, ő volt az, aki „A XIX. század költői” c. versében hirdette:

*Előre hát mind, aki költő,
A néppel tűzön-vízen át!
Átok reá, ki elhajtja
Kezéből a nép zászlaját!*

.....
*Ha majd a bőség kosarából
Mindenki egyaránt vehet,
Ha majd a jognak asztalánál
Mind egyaránt foglal helyet,
Ha majd a szellem napvilága
Ragyog minden ház ablakán:
Akkor mondhatjuk, hogy megálljunk,
Mert itt van már a Kánaán!*

Nem csupán a forradalmi akcióban, de filozófiai nézeteit és műveltségét tekintve is legközelebb áll *Petőfi*hez *Vasvári Pál* (1827—1849), aki ugyancsak a szabadságharcban, a harcmezőn, fiatalon vesztette életét. Ránk maradt történetfilozófiai töredékében magáévá teszi Rousseau tanítását az ősi egyenlőségről, felismerve az osztálytársadalom szükség-szerű romlottságát, a hegeli világszellemet a világszabadság értelmében alakítja át haladóvá, emellett ismeri bizonyos fokig az utópikus szocializmus tanait, elsősorban Cabet-t. Igen figyelemre méltó vonása gondolkodásának, hogy a feudalizmus hibái mellett meglátja a kapitalizmus hibáit is, vagyis a polgári forradalom célkitűzéseit — hasonlóan *Petőfi*hez — csupán eszköznek tekinti a nép tömegeinek felszabadítása útján.

A polgári forradalmi ideológiának ez a demokratikus többlete még határozottabban jut kifejezésre annál a két gondolkodónál, akik már döntő módon és elsősorban a tömegek, a proletariátus érdekeit szolgálják mind a forradalom előkészítésében, mind pedig annak megvívásában: *Táncsics*nál és *Horárik*nál. Nem véletlen, hogy mindketten abból a nemzetiségi szegénysorból származtak, amelyik a Habsburg elnyomáson és a feudális kizsákmányoláson kívül még a harmadik, a nemzetiségi elnyomást is kénytelen volt elviselni. Egészen törvényszerű az is, hogy politikai radikalizmusukhoz, baloldaliságukhoz egy filozófiai radikalizmus is járul: ők azok, akik — a maguk korában — a filozófiai materializmust és ateizmust is legkövetkezetesebben hirdetik összes kortársaik közül.

A jobbágysorból származó *Táncsics Mihály* (1799–1884) már a reformkorban forradalmi eszméket hangoztatott, nem utolsósorban a nyugati országok munkásmozgalmainak és az utópikus szocializmus eszméinek megismerése (Saint-Simon, Fourier, Cabet) alapján. Forradalmi tevékenységéért már ekkor börtönbüntetést szenvedett, amelyből — 1848. március 15-én — a kitört forradalom első perceiben szabadította ki a győzedelmeskedő pesti tömeg. „Munkások Újsága” címen ő indítja — Petőfi lelkes támogatásával — 1848-ban az első magyar néplapot, melynek cikkei mindvégig a forradalom szélső baloldalát képviselik. Hosszú, heroikus küzdelmekben eltöltött élete során számos elméleti művet is írt, legtöbbször igen jelentős, döntő társadalmi kérdésekről, mint pl. „Mi a tulajdon?”, „Mi a szocializmus és mi a kommunizmus?”, „Kik a vörös republikánusok és mit akarnak?” stb. E fontos művek sajnálatos módon nélkülözik a Marx és Engels által ekkor már megalapozott tudományos szocializmus ismeretét, s csupán az utópista szocialisták — sokszor egymásnak ellentmondó — eszméire támaszkodnak: belőlük a „fogyasztási kommunizmusnak” határozatlan körvonalai bontakoznak ki. De Táncsics mindvégig következetesen kommunistának vallotta magát. Érthető, hogy a Petőfi képviselte radikális balszárnyon kívül egyetlen politikai csoport sem támogatta emiatt, sőt a forradalom jobbszárnya igyekezett gúnyt űzni Táncsics „kommunizmusából”. Személye, bátorsága, forradalmisága azonban a tömegek előtt mindig nagy becsben állt, és alakját — utópikus elvei ellenére is — joggal tekinthetjük a magyar munkásmozgalom egyik legtiszteltebb, legtöbb úttörőjének és 1848 egyik legnagyobb forradalmárának.

Horárik János (1808–1864) a reformkorban Németországban publikálta antiklerikális röpiratait, melyeket a 30-as években Magyarországon még nem lehetett volna megjelentetni (*Horárik's Kampf mit Hierarchie und Kirche*, Leipzig 1847). E mű igen bátor és harcos támadás a feudalizmus és annak ideológiai védelmezője, az egyház ellen, azonban Horárik filozófiai nézeteiről csak annyit tudhatunk meg belőle, hogy ismerte a *Deutsch-Französische Jahrbücher*t, Babeuföt és Saint-Simont, Hegelt, és az ún. hegeli balszárnyat, nemkülönben Feuerbachot és Proudhont. Filozófiai materializmusának foglalatát, egy 200 lapra terjedő „filozófiai rendszert” csak halálos ágyán adta át az Akadémiának. A kézirat — a magyar filozófia nagy veszteségére — azóta sem került elő, és tartalmára, irányzatára csak abból következtethetünk (Horárik többi művének filozófiai utalásain kívül), hogy kortársai — akik ismerték a kéziratot — „a magyar Holbach” névvel tisztelték meg az író.

A magyar szabadságharc, mely kivívta a nemzeti függetlenséget, eltörölte a feudális intézményeket a királysággal együtt, megszüntette a jobbágyságot és létrehozta a polgári köztársaságot: a nemzetközi reakció egyesített csapásai alatt elbukott. Utána az osztrák elnyomás és terror sötét esztendei, minden hazafiság és haladás kegyetlen üldözése következett, egészen 1867-ig, az ún. kiegyezésig, mikorra Ausztria nemzetközi helyzete annyira megrendült, hogy kénytelen volt kompromisszumra

lépni a magyarokkal, pontosabban: a magyar liberálisoknak azzal a csoportjával, amelyik maga is érdekelve volt e kompromisszum (az Osztrák-Magyar Monarchia) létrejöttében. A szabadságharc — bukása ellenére is — annyiban mindenesetre teljesítette a polgári forradalom funkcióit, hogy a kapitalista termelési mód — a közvetlen ellenforradalmi terror elmúltával — egyre inkább tért hódított, s így az uralkodó osztálynak nem állott érdekében, hogy a forradalom minden vívmányát (pl. a jobbágyfelszabadítást vagy az adókötelezettséget) eltörölje.

A fejlődésnek ez a menete természetesen igen kedvezőtlenül hatott a politikai és filozófiai eszmék, de általában az egész magyar kultúra fejlődésére is. A forradalom és haladás nagy eszméinek képviselői s különösen a forradalmi demokraták vagy elpusztultak a csatatéren (mint Petőfi vagy Vasvári), vagy külföldre menekültek (mint Kossuth vagy Szemere Bertalan), vagy otthon rejtőzködtek pusztai tanyákon vagy pincékben, állandó életveszély közepette (mint Táncsics vagy Erdélyi).

A reakció az ideológia területén is igyekezett megszilárdítani győzelmét. A haladó társadalmi gondolatok, köztük a haladó filozófiai eszmék fejlődése azonban a XIX. század második felében sem szűnt meg Magyarországon.

6. BULGÁRIA

A bolgár népnek a kultúra és a társadalmi gondolkodás területén gazdag hagyományai vannak.

Bulgária kulturális életében döntő állomás volt a 855. év, amikor Cirill (megh. 869) és Metod (megh. 885) szerzetesek kidolgozták az első szláv ábécét, amely megvetette a bolgár és más szláv népek irodalmi és tudományos fejlődésének alapját „Sok-sok évvel azelőtt, hogy V. Károly német császár kijelentette: németül csak a lovaival beszél, és a német nemesek és művelt emberek csak latinul írtak s szégyelltek a német beszédet, a »barbár« Bulgáriában Cirill és Metod szerzetesek kidolgozták és elterjesztették az ó-bolgár írást.”* Bulgáriában már a X. században eredeti történelmi munkák látnak napvilágot, például Ioannes Exarcha, Konsztantin preszlávi püspök, Csernorizec Hrabăr és mások művei. Ioannes Exarcha „Hat nap” című műve adatokat tartalmazott a földrajz, a csillagászat, az antropológia és más tudományok köréből. Csernorizec Hrabăr „A betűkről” című munkájában kifejtette a szláv népeknek azt a jogát, hogy anyanyelvükön tanuljanak. Bulgáriában ebben az időben a keresztény bibliai ideológia és a világmindenség vallásos magyarázata volt az uralkodó.

A súlyos kizsákmányolás és a parasztság jobbágyi sorba süllyedése hívta életre a b o g o m i l e k tanítását (X—XIV. sz.), amely eretnekség formájában jelentkezett, és szembehelyezkedett a hivatalos egyházal és szertartásaival.

* *Dimitrov*: Válogatott művek. 1. köt. Moszkva 1957. (oroszul).

A bogomilek világnézetének egyik sajátossága abban állt, hogy szoros kapcsolatban volt a vallással; műveikben ugyanazokkal a kérdésekkel foglalkoztak, mint a hivatalos teológusok. A vallási és filozófiai tételeket egyszerű nyelven, konkrét elbeszélések és epizódok formájában fejtették ki, és ily módon tanításuk a széles városi és falusi tömegeknek, a népnek szólt, amely nemcsak hogy nem tudott eligazodni a teológiai finomságok útvesztőjében és a skolasztikus szellemi tornában, hanem általában írástudatlan volt.

A bogomilek vallási és filozófiai nézetei két részből állnak: elképzelések a világmindenség és az ember keletkezéséről, és tanítások Krisztusnak a Sátánnal vívott harcáról, a jónak a gonosz felett aratott végleges győzelméről.

A bogomilek nézetei dualisztikus, lényegében idealista jellegűek voltak. Azt állították, hogy először az alkotószellem létezett, amely két elvben testesült meg: a jó istenben, aki az eget és a fő elemeket alkotta, és a rossz istenben — a jó isten fiában, Szatanailban —, aki a látható világot, a növényeket és állatokat teremtette.

A bogomilek tanának dualisztikus jellege az emberről szóló tanításukban is megmutatkozik: az emberben két ellentétes elv harcol, az „igaz lélek” és a „bűnös test”. A természet és az ember ellentétes jellegéről, az isten és az ördög, a test meg a lélek közt folyó harcról a bogomilek úgy vélekedtek, hogy ez az ellentét nem fog örökké tartani, mert végső soron a jó erői győzedelmeskednek.

A bogomilek etikai nézeteiben kifejezésre jut az elnyomók, a feudális társadalom gazdag képviselői iránti gyűlölet. Különösen súlyos bűnnek tartották a vagyon birtoklását. A gazdagság és igazságosság szemükben összeegyeztethetetlen fogalmak voltak. A bogomilek teoretikusai a pénz, az anyagi javak és a kincsek felhalmozását, a falánkságot az ördög művének nyilvánították. Ezek a nézetek az elnyomók elleni harcra ösztönözték az elnyomott tömegeket.

A bogomilek tanítása sok hasonló vonást mutat a paulikiánusok, manicheusok stb. akkoriban igen elterjedt eretnek mozgalmával.

A bogomilek elsősorban a nyomorgó falusi tömegek köréből kerültek ki; testvéri csoportokat alakítottak, amelyeket a korábbi keresztény közösségek mintájára szerveztek meg, sezekben a vagyon egyenlő felosztását és közös tulajdonát hirdették.

Engels a középkori eretnek mozgalmakat elemezve, amelyeket az askétizmus, az élet minden élvezetéről és örömről való lemondás jellemzett, s az ilyesfajta etikai nézetek jelentőségét fejtegetve, megjegyezte, hogy a parasztságot „csak egy rendkívüli erőfeszítés, a megszokott életmódtól való hirtelen szakítás hozhatta mozgásba”.*

A bogomilek világnézetét a legteljesebben egy „János evangéliuma” című névtelen, apokrif írás (XII. század közepe) fejtí ki. Annak ellenére, hogy a bogomilek reakciós, utópikus eszméket is hirdettek, tanaiknak,

* Engels: A német parasztháború. Bp. 1949. 47. old.

amelyekben élesen bírálták az uralkodó osztályokat, a papságot, az uralkodó hatalmát, harcra hívták fel a parasztságot és a városi lakosságot a feudalizmus ellen — egészen pozitív szerepük volt.

A török hódoltság hosszú időre megszakította az ország belső fejlődésének normális folyamatát.

Bulgária a XIV. század végétől egészen a XIX. század hetvenes éveinek végéig a szultáni Törökország igaát viselte, amely a rabságba döntött népek elnyomásának és kirablásának politikáját folytatta. A török iga nagymértékben akadályozta Bulgária gazdasági és kulturális fejlődését, s az ország, Törökországhoz hasonlóan, gazdasági tekintetben elmaradott, feudális ország maradt. A török feudális urak a görög felsőpapság támogatásával igyekeztek felszámolni az ősi bulgár kultúrát.

A török hódítók szívósan, ha sikertelenül is, a bolgár és más szláv népek asszimilációjának, megsemmisítésének, erőszakos eltörökösítésének politikáját folytatták.

A bolgár nép a kegyetlen kizsákmányolásra a népi bosszúállók — a „hajdutok” — mozgalmával és spontán parasztfelkelésekkel válaszolt, amelyek a XIX. század negyvenes éveiben jelentős méreteket öltöttek.

A XVIII. század végén és a XIX. század első felében a tőkés viszonyok lassú, de szakadatlan fejlődésével és a népi felszabadító harc kibontakozásával megindult a bolgárok nemzetté alakulásának és a bolgár nemzeti kultúra fejlődésének folyamata, az úgynevezett bolgár megújulás időszaka.

A bolgár megújulás első képviselője *Paiszij Hilendarszki* (Hilendári Pacius) szerzetes (1722—1798) volt, egy autodidakta, aki „A szláv-bolgár történelem” című munkájában (a XVIII. század hatvanas éve) felemelte szavát azellen, hogy a bolgár városokban a görög nyelvet és a görög műveltséget terjesztik erőszakkal. A könyv a nép alsóbb rétegeinek hangulatát fejezte ki, amelyek körében csorbát szenvedett a török asszimilációs politika.

„A szláv-bolgár történelem” c. mű alapeszméje: harcra bírni a népet a független bolgár területekért, saját nyelvéért, szabad politikai és kulturális életének biztosításáért. Paiszij Hilendarszki idealizálja a bolgár nép múltját, de ez az idealizálás elkerülhetetlen volt abban az időben, amikor a bolgárok kettős idegen elnyomás alatt sínylődtek. A szerző azért fordult a történelmi múlthoz, hogy meggyőzze a bolgárokat a politikai és kulturális függetlenségért vívott harc szükségességéről.

Paiszij Hilendarszki hazafias munkája, „A szláv-bolgár történelem”, a bogomil tanításhoz hasonlóan a széles tömegekhez szól. Ebben a munkájában megtaláljuk a bolgár nemzeti megújulás eszméjét. A gazdag görögökkel és görögbarátokkal (elgörögösödött bolgárokkal) szembeállítja „az egyszerű földművesek, földmunkások, pásztorok és egyszerű kézművesek” „bolgár egyszerűségét és szelídségét”.*

* *Paiszij Hilendarszki*: *Isztorija szlavjano-bolgarszkaja* [A szláv-bolgár történelem]. Szófia 1955. 32. old.

A harmincas években megalakulnak az első olyan iskolák, amelyekben bolgár nyelven tanítanak; az úgörög műveltség mesterséges meghonosításának korszaka véget ér. Gyors ütemben fejlődik a bolgár könyvkiadás. 1824-ben közléteszik az első bolgár nyelvű világi tankönyvet, P. Berovics (Beron) (1795 vagy 1797—1871) orvos „Halas ábécéjét” (címlapján egy hal volt látható). A „Halas ábécé” a természettudományok és a társadalmi tudományok kis terjedelmű enciklopédiája volt, amelynek szerzője materialista alapon (bár deista formában) igyekezett megmagyarázni a természeti jelenségeket.

Ivan Szeliminszki, az 1821. évi görög felkelés részvevője volt az első bolgár filozófus, aki külön ennek a tudománynak a problémáival foglalkozott. Filozófiai koncepciója az ógörög filozófiának és a XVIII. század francia materializmusának hatása alatt alakult ki. A negyvenes években írt műveiben („Az ember természetes rendeltetéséről”, „Vallás, erkölcsiség és az ember természetes rendeltetése” stb.) a racionalizmus és a felvilágosult humanizmus eszméit hirdette. Antiklerikális volt, elítélte a babonát és a tudatlanságot, amelyet a papság táplált a népben. Miközben azonban a tudomány mellett tört lándzsát, helyet hagyott a vallásnak is, amelyet a „tisztá” evangéliumi tanítások szellemében fogant „erkölcsi megállapítások” összességének tekintett.

Ivan Szeliminszki sikraszállt az „igazságosságért és egyenlőségért”, de a felkelés, a fegyveres harc szükségességének gondolatához még nem jutott el, azt korainak tartotta. „Csak az igazság, a tudás és a felvilágosultság mindenható karja vezethet el a megújodáshoz, amely szétzúzza a szerencsétlen népek rabláncait. Bölcsesség nélkül nem lehet megszabadulni a szenvedélyektől, a babonáktól és az előítéletektől, s míg ezek léteznek, hasztalan kívánjuk a politikai szabadságot.”*

Szeliminszki munkái összességükben a természettudományos és filozófiai ismeretek bizonyos rendszerét adták, amelyre nagy szüksége volt az akkori Bulgáriának, s bár műveit görög nyelven írta, ezek a XIX. század negyvenes-hatvanas éveiben nagy eszmei hatást gyakoroltak Bulgária haladó embereire.

Amikor P. Beron és I. Szeliminszki szembeállította a tudományt a vallásos skolasztikával, megtette az első lépéseket a materialista világnézet irányában.

Az 1853—1856. évi krími háború után új szakasz nyílt Bulgária történetében.

A XIX. század hatvanas-hetvenes éveiben a bolgár nép életében napirendre került a feudális rend megszüntetésének, a török uralom felszámolásának, egy független, az idegen hatalom gazdasági és politikai elnyomásától mentes Bulgária megteremtésének feladata. A nemzeti felszabadító mozgalom legfőbb tartalma a feudális rend elleni harc volt. Az országban érlelődött a polgári demokratikus parasztforradalom.

* Prez vekovete. Szbornik pârvi [Évszázadokon át... Első gyűjtemény]. Szófia 1938. 225. old.

A török hódítók önkényeskedése, törvénytírása, pusztítása és rablása kisebb-nagyobb mértékben Bulgária valamennyi osztályát érintette, de a különféle osztályok viszonya az ország nemzeti felszabadulásához távolról sem volt azonos.

A bolgár — elsősorban a kereskedelmi — burzsoázia zöme, amelynek érdeke volt, hogy a török birodalom piacain fenntartsa szilárd helyzetét, ellenezte Bulgária forradalmi felszabadítását. Ez a burzsoázia még igen újsütetű burzsoázia volt, összeforrt a feudális török rendszerrel és kiszolgálta azt. A bolgár burzsoázia politikai ideálja a „kettős” bolgár—török állam megteremtése volt, amelyben az alkotmány biztosítaná a magántulajdon sérthetetlenségét a hivatalnokok és a katonaság önkényével szemben. Egyes, Oroszországba és Romániába emigrált burzsoá csoportok önálló Bulgária kialakítására törekedtek, de csak kívülről jövő fegyveres beavatkozás, nem pedig forradalom útján.

A kialakulóban levő, módos falusi burzsoázia a török hatalomra támaszkodott. Félt a parasztság forradalmi hangulatától, és szemben állt a nemzeti felszabadító mozgalommal.

A kereskedők és kézművesek közepesen jómódú rétege, jóllehet törekedett a gazdasági, politikai és nemzeti felszabadulásra, félt a határozott akcióktól, és megtorpant a forradalmi harc küszöbén.

A török uralom fő terhe a dolgozó parasztságra, a kézművesekre és a városi kispolgárságra nehezedett. Ezek Bulgáriának a török elnyomók uralma alóli teljes forradalmi felszabadítását kívánták.

A nemzeti felszabadító mozgalom, amelynek fő ereje a parasztság és a városi szegénység volt, nemcsak a török feudálisok ellen irányult, hanem azok ellen a félburzsoá, félf feudális csoportok ellen is, amelyek elárulták a nemzeti felszabadulás ügyét és a török elnyomókat támogatták („csorbadszik”). A bolgár nemzeti felszabadító mozgalom a Bulgária gyarmatosítására törekvő nyugat-európai államok gazdasági és politikai terjeszkedése ellen is irányult.

A nemzeti felszabadító forradalom fő gyengesége az volt, hogy hiányzott éléről a vezető osztály.

A bolgár nemzeti felszabadító mozgalom kezdeti időszakának kiváló képviselője volt *Georgi Rakovszki* (1821—1867), aki a XIX. század hatvanas éveiben igyekezett szervezett jelleget biztosítani a hajdut-mozgalomnak, majd alárendelni azt a nemzeti felszabadító harc feladatainak. „Az 1867. évi törvény az erdei népi csapatokról” című munkájában indokolta meg a hajdutok demokratikus nézeteit.

G. Sz. Rakovszkinak a történelmi folyamatról vallott felfogásában van bizonyos kettősség. Egyfelől a kimagasló személyiségek történelmi szerepét hangsúlyozza, másfelől a néptömegekre hivatkozik. De Rakovszki lépésről lépésre közelebb jut ahhoz a gondolathoz, hogy Bulgária felszabadításának egyetlen eszköze az általános népi felkelés. Ideológiájába behatolnak a felvilágosodás és a forradalmi cselekvés eszméi.

A XIX. század hetvenes éveinek elején, a felszabadító mozgalom fellendülésének időszakában, egy szerteágazó forradalmi szervezet jött

létre; élén a Bolgár Forradalmi Központi Bizottság állt, amelynek vezetői Ljuben Karavelov, Vaszil Levszki és Hriszto Botev voltak.

A hetvenes évek derekán Bulgáriában forradalmi helyzet alakult ki. A Boszniában és Hercegovinában kitört felkelés (1875), melynek nyomán felkelés robbant ki Sztara-Zagorában, valamint Rusze vidékén és Bulgária más vidékein, felébresztette a bolgár nép harci hangulatát. 1876-ban kitört a nemzeti, antifeudális Áprilisi népi felkelés, amely főleg a Balkán hegység mentén fekvő hegyes vidékeken — a bolgár kézművesség, a születőben levő ipar és a fejlett állattenyésztés központjaiban — terjedt el.

Az 1877—1878. évi orosz—török háború eredményeképpen felszámolták a török uralmat, és Bulgária önálló állammá vált.

A bolgár felszabadító mozgalom ideológusai eredeti filozófiai és szociológiai tanításokat dolgoztak ki, amelyek a forradalmi bolgár parasztság igényeit és vágyait tükrözték; ezekben a tanításokban fontos szerepet töltöttek be a nemzeti felszabadulás problémái. A nemzeti felszabadító mozgalom határozta meg jórészt a bolgár forradalmi demokrácia társadalmi gondolkodásának sajátosságait is, bár a tartalmát befolyásoló legfontosabb mozzanat a parasztság antifeudális harca volt. Az orosz és a bolgár felszabadító mozgalomra háruló feladatok közös vonásai hasonlóvá tették egymáshoz ezeket a mozgalmakat, és eleve meghatározták az orosz materialista és forradalmi gondolkodás hatását a bolgár gondolkodásra.

A bolgár kulturális élet számos kiváló személyisége — a felszabadító mozgalom későbbi vezetői — Oroszországban folytatta tanulmányait. A nagy orosz realista írók — Puskin, Lermontov, Gogol, Nyekraszov, Szaltikov-Scsedrin —, a forradalmi demokraták — Belinszkij, Herzen, Csernisevszkij és mások — közel kerültek a szláv olvasókhoz, alkotásaik példaképül szolgáltak a bolgár és más szláv írók számára.

A bolgár felszabadító mozgalom egyik neves képviselője és teoretikusa volt *Ljuben Karavelov* (1835—1879).

Karavelov 1857-ben érkezett Oroszországba, s a moszkvai egyetem történelmi-filológiai fakultásának hallgatója lett. A csaknem tíz év, amelyet Karavelov a forradalmi helyzet és a felszabadító mozgalom fellendülésének időszakában Oroszországban töltött, nagy hatással volt világnézetének kialakulására. Részt vett a tanuló ifjúság illegális köreiből, buzgón tanulmányozta Belinszkij, Herzen, Csernisevszkij, Dobroljubov és Piszarev műveit.

1862-ben a „Russzkaja Recs” című lapban Karavelov cikket tett közzé „A »Gyeny« c. folyóirat szláv rovatával kapcsolatban” címen, amelyben nagyjában támogatta azokat az eszméket, amelyeket Csernisevszkij a „Népi zagyvaság” [Narodnaja besztolkovoszty] című, a szlavofilek misztikus nacionalizmusa ellen irányuló cikkében kifejtett.

Szerbiában, ahová Karavelov 1866-ban költözött, sokoldalú irodalmi tevékenységet fejtett ki. Csatlakozott az „Omladina”^{*} nevű polgári-

^{*} A Szerb Ifjúsági Szövetség neve.

radikális szervezethez, amelynek folyóirataiban és újságjaiban publicisztikai cikkei jelentek meg a balkáni kérdésről, s irodalomkritikai szemléket írt a szerb irodalomról, amelyekben bírálta a szentimentalizmust és a reakciós romanticizmust. Szépirodalmi művei közül „Bűnös-e a sors?” [Krivali je szudbina? (1868—1869)] című elbeszélése vált a legnépszerűbbé, amelyben bemutatja az „új embereket”, akik szembeszállnak a szerb élet megcsontosodottságával és félfudális maradiságával.

Az elbeszélés egyik hőse ezt mondja: „Shakespeare, Newton, Burns, Buckle, Voltaire, Diderot, Csernisevskij, Belinszkij, Havlíček — egy-szóval mindazok az emberek, akik a tudománynak, a tudásnak és a munkának szentelték életüket, sokkal inkább megérdemlik, hogy meghajoljunk előttük, mint a Plantagenetek, Bourbonok, Karolingok és Romanovok; az ilyen emberek sokkal nagyobb hasznot hajtottak az emberiségnek, mint a tábornokok és a hadvezérek együttvéve.”*

1870-ben Karavelov Vaszil Levszkivel együtt létrehozta a Bolgár Forradalmi Központi Bizottságot, alapítója és szerkesztője volt a „Szvoboda” című haladó forradalmi lapnak, amely 1869-től 1872-ig jelent meg, majd pedig az 1873—1874-ben megjelenő „Nezaviszimoszt” című újságnak.

Karavelov 1869—1872 között írt műveit forradalmi szellem hatotta át. „Bolgár hang” [Bálgarszki glasz] című brosúrájában fegyveres felkelésre hívta fel a népet, „életünket nem kímélve, fegyvert kell ragadni” — mondotta. A szövetségeseket ebben a harcban Karavelov nem más országok kormányainál, hanem népeinél kereste. „Nem Vilmostól és Ferenc Józseftől, hanem az itáliai felkelőktől, a spanyol desperádótól, az orosz muzsiktól és a montenegrói junaktól várhatunk szabadságot és haladást.”**

Karavelov társadalmi nézeteiben a fő helyet a nép foglalja el. A nép minden társadalmi változásnak az alanya, a nép az egyetlen erő, amely képes felszámolni a nemzeti és feudális elnyomást. A nép a jövő „szabad államának” igazi vezetője és egyeduralkodója. Karavelov nézetei azonban a polgári szemlélet korlátai közé szorultak. „Szabad állama” nem más, mint e kornak az Egyesült Államokhoz vagy Svájchoz hasonló parlamenti köztársasága, amelyet Karavelov idealizált. Az volt a véleménye, hogy a „szabad államnak” a teljes igazságosság, a munka elve és a vagyoni egyenlőség alapjára kell épülnie.

Mindennek ellenére Karavelov nézetei, különösen a filozófia terén, a maguk korában haladó nézetek voltak. Karavelov az orosz forradalmi demokraták nyomdokaiban haladva, bírálta a reakciós következtetéseket, amelyeket Hegel tételéből: „Minden ami valóságos, ésszerű, és minden, ami ésszerű, valóságos”, levontak, kimutatta, hogy a XIX. század hetvenes éveiben, a bulgáriai viszonyok között, e tétel helytelen értelmezése a hatalmon levő eltörökösítő uralmával való megbékélésre vezet. „Minden népnek és minden embernek — írta — el kell fordulnia attól a filozófiától, amely minden most létezőt ésszerűnek és hasznosnak minősít. Az ember

* Karavelov: Kriva li je szudbina? [Bűnös-e a sors?] 1869. 43—44. old.

** Karavelov: Válogatott művek. 3. köt. 445. old. (bolgárol).

haladásra és civilizálódásra képes lény, akinek ki kell fejlesztenie értelmét, mindenben igazságosságra és jóra kell törekednie; és ha az ember meg van győződve arról, hogy érti a társadalmi élet fogyatékoságait, mindent meg kell tennie kiküszöbölésükre, nem kell várnia, míg önmaguktól meg-
szűnnek.”*

Karavelov volt az első gondolkodó Bulgáriában, aki a teológia és a vallás sok évszázados uralma után a materializmust mint átfogó filozófiai tant hirdette. Materialista szemlélete, amely az idealizmussal és egyházi ködösítéssel vívott harcban fejlődött, társadalmi-politikai felfogásának elméleti alapjául szolgált. Annak ellenére, hogy később politikailag jobbra fordult, Karavelov élete végéig materialista maradt.

Karavelov szerint az anyag és fejlődéstörvényei objektíve, az emberek tudatától függetlenül léteznek. „A természeti törvények tanulmányozásának útja — írja — a reális filozófia által mutatott egyetlen helyes út, amelyen a tudomány egyáltalán haladhat és fejlődhet, amelyen az igazság feltárul. Sem a történész, sem a moralista, sem a filozófus nem éri el célját, ha kutatása nem a természeti jelenségek tanulmányozásán, a természet-tudomány adatain alapul...”** A tudat, a gondolkodás csak az anyagi szerv — az agyvelő — felsőbbrendű sajátossága. „Eszünk, minden emberi megnyilvánulásunk összefügg az agyvelő létezésével, szorosan függ attól...”*** — írja a bolgár filozófus.

Karavelov szembeállította a materializmust az idealizmussal. Materialista nézetei, amelyek a természettudományra támaszkodtak, szembe kerültek a „Csitaliste” című folyóirat, és a „Vek”, a „Pravo”, a „Progressz” című lapok körül csoportosuló liberálisok, az idealizmus és pravoszlávizmus egykori híveinek filozófiai álláspontjával. A forradalmi demokráciának, hogy megmegbirkózhasson a tehetetlen liberalizmussal, amely elvonta a népet a török elnyomók elleni harctól, pontosan meg kellett határoznia, egyértelműen meg kellett fogalmaznia elméleti álláspontját.

Karavelovnak az volt a véleménye, hogy az embereknek a világról alkotott elképzelése megfelel ennek a világnak, a világ objektív fejlődésének. Az egyedüli csatornák, amelyek az ember tudatát a külvilággal összekötik, az érzékszervek.

Karavelov tagadta egy mindenre kiterjedő és végleges világrendszer megteremtésének lehetőségét. Elvetette a spekulatív ismeretszerzés útját, az érzékfeletti igazságok útját. A bolgár gondolkodó e kritikai megnyilatkozásai többnyire a vallásos szemlélet — Bulgáriában a materializmus e fő ellensége — ellen irányultak. A török — csorbadzsi — reakció, számolva azzal, hogy a bolgár nép többsége elnyomatásban élt és analfabéta volt, nem dolgozta ki akkoriban még a tömegek befolyásolásának olyan kifinomult eszközét, mint a filozófiai idealizmus. A liberális sajtó-
orgánumok („Csitaliste” stb.) epigon filozófiai cikkeket tettek közzé, egy

* „Szvoboda”. 1869. november 19. 3. sz.

** „Szvoboda”. 1870. november 11. 49. sz.

*** Uo.

eklektikus keveréket, melyet a középkori skolasztikusok és a német idealisták — Kant, Hegel, Schelling — nézeteiből kotyvasztottak, a német filozófusok tanításának racionális mozzanatait azonban e cikkek nem érintették, és a feledés homályába burkolták.

Karavelov azt állította, hogy az idealizmus és a vallásos filozófia nem képesek megismertetni az embert a valósággal, mert meghatározott csoportérdekeken alapulnak.

A filozófia és a természettudományok kapcsolatának megszakadása elerőtleníti, pusztá szellemi tornává változtatja, tehetetlenségre ítéli a filozófiát. Karavelov bírálta „Hegel követőit”, az idealistákat, s azt írja, hogy „maga a természet keresi a változásokat és átalakulásokat, de még az sem csinálhat a semmiből valamit, vagy alakíthatja át a valamit semmivé”.*

A bolgár materialista filozófus népszerűsítette a haladó természet-tudománynak, többek között Darwin fejlődéelméletének eredményeit, s élesen megbírált mindenféle teológiai és idealista kiadványt. Tiltakozott azellen, hogy bolgár nyelven kiadják Francisco Celand protestáns misztikus és teológus, az Egyesült Államok Brown egyeteme rektorának „Az erkölcs-filozófiai elvek rövid összefoglalása” című munkáját, és a következőket írta: „Nekünk . . . e u r ó p a i irodalom kell; el kell sajátítanunk mindazt, ami igazít és ami értékeset az európai és amerikai gondolat létrehozott; de nincsen szükségünk szektás, teológiai irányzatú művekre, amelyeket magában Európában elvetettek és alaposan megbíráltak.”**

Karavelov világnézete tartalmazott bizonyos dialektikus eszméket. Ezek a dialektikus eszmék, amelyek politikai követelések formáját öltötték, forradalmi szerepet játszottak. „Minden növekszik, él és elhal . . . a fiatal csemete túlnő a régin, majd hanyatlásnak indul, és kiszárad . . . El ne felejtsetek: minden erő, köztük az élet is előrehaladásra törekszik, s ebben a törekvésben nem marad helye az elavultnak, a kiöregedettnek, a haladónak. Hagyjátok, hogy halottak temessék el a holtakat; semmisítsétek meg a légkörünket mérgező rothadó tetemeket; ne csüggedjete a nehézségek láttán; hatoljatok át a barikádokon, ha boldogságot és jót akartok; kongassátok meg az igazság harangját — és előre! Mindenki, aki visszafordul és a régi után nyúl, kővé válik, mint Lót felesége” — írta Karavelov „Hadzsi Nicso” című ismert pamfletjében (1870).***

Karavelov szociológiai szemléletében a nép mint a történelmi fejlődés mozgatóereje és alanya szerepel. A történelmi folyamat felfogásában idealista lévén, a népiséget a nyelv, a szokások, a vallás stb. összességének tekintette.**** Minthogy az anyagi termelésnek nem tulajdonított döntő szerepet, a történelmi fejlődésnek, minden haladásnak forrását az értelemben, a tudományban látta. „Tudás, műveltség, könyvek és felvilágosodás — ezek az emberi jólét és haladás legfőbb mozgatóerői, ez az egyetlen út

* „Szvoboda”. 1872. október 7. 15. sz.

** „Szvoboda”. 1870. augusztus 15. 38. sz.

*** Karavelov Művei. 5. köt. Rusze 1887. 82. old.

**** Ismertetés I. Liprandi: Keleti kérdés és Bulgária c. könyvéről. Lásd „Szvoboda”. 1869. november 12. 2. sz.

az emberiség számára.”* A tudomány által kidolgozott, és az erőszaktól és kizsákmányolástól szenvedő tömegek által elsajátított eszmék alkotják Karavelov szerint a nép forradalmi szellemének és erejének eredeti forrását.**

A történelemnek mint tudománynak tárgyáról szóló kéziratában Karavelov a következőket szögezi le: „A nép történelme a népi élet azon megnyilvánulásainak gyűjteménye legyen, amelyek magyarázatul szolgálnak arra, hogy mely törekvések és mely kívánságok népi törekvések és kívánságok, hogy miként és mely oldalról akadályozták a népet céljainak megvalósításában. A másként megírt történelem nem éri el az igazi tudomány színvonalát.

Amikor mindezt állítom, semmiképpen sem óhajtom, hogy a történelemből kirekesszék az uralkodók életének leírását. Csupán azt akarom mondani, hogy a történelem, amely csak az uralkodók életének leírását tartalmazza, nem a nép történelme; ilyen történelemre nincsen szükségünk. Az ilyesmi csupán függelék lehet a nép történetéhez . . . A történelem megírásakor főleg azokra a tényekre kell súlyt fektetnünk, amelyek az egész nép tömegeinek törekvéseit mutatják.”***

Karavelov szociológiai nézeteit az antropologizmus bizonyos elemei jellemzik. „Az ember a természet gyermeke, tehát történelmének is természetinek kell lennie**** — írja. „Az emberi természetből fakadó szükségletek egoizmust váltanak ki, amelynek ésszerűnek kell lennie, hogy lehetővé tegye az emberi társadalom haladását.”***** Nézeteiben az antropológiai eszmék felvilágosító törekvésekkel párosulnak. Rousseau nyomdokaiban haladva így ír: „Bulgáriában . . . az ember szabad akar lenni, amilyennek a természet alkotta.”*****

Karavelov túlbecsülte a földrajzi környezet szerepét a társadalom fejlődésében. Hajlamos volt arra, hogy az egyes népek és nemzetek történelmi fejlődésében fennálló különbségeket az évszázadok során kialakult éghajlati viszonyok hatásával magyarázza.

Bár a szociológiában nem tudott túljutni a naturalizmus határain, de természeti okokkal magyarázta a történelmi folyamatot, s így nagy lépést tett a Bulgáriában akkoriban osztatlanul uralkodó misztikus, vallásos társadalomfelfogás leküzdésében. Nem értette meg a társadalom osztályokra való tagozódásának gazdasági alapjait, de felfogta a — mint ő nevezte — „kaszt”-érdekeknek az emberi gondolkodásban is megnyilvánuló ellentéteit. „Az iskolában tanított . . . történelem, politikai gazdaságtan, filozófia, pszichológia stb. III. Napóleon és Ferenc József trónjának érdekeit védik, és akadályozzák az emberiség fejlődését.”°

* „Szvoboda”. 1871. január 18. 3. sz.

** A bulgáriai nőegyletekről. Lásd „Szvoboda”. 1869. november 7. 1. sz.

*** Vaszil Kolarov Nemzeti Könyvtár. Archivum.

**** „Szvoboda”. 1871. január 18. 3. sz.

***** „Nezaviszimoszt”. 1874. február 23. 19. sz.

***** „Szvoboda”. 1870. január 22. 12. sz.

° „Szvoboda”. 1871. január 18. 3. sz.

Karavelov dialektikus jellegű megsejtései ellenére, természetfelfogásában alapjában a metafizikus materializmus, történelemfelfogásában pedig az idealizmus álláspontján volt.

Karavelov a materialista esztétika és irodalomkritika neves képviselője volt Bulgáriában. Esztétikai nézetei Belinszkij és Csernisevskij realista esztétikájának hatására alakultak ki.

„... A valóságos élet legyen a művészet kizárólagos tárgya — írta D. P. Vojnikov»Veliszava bolgár hercegnő» [Veliszava bálgarszka knyagina] című drámája elemzésével foglalkozó cikkében.”* A művészeti alkotások ábrázolják a nép életét, tanítsák, neveljék a népet, az irodalom legyen eszmei szempontból irányzatos, ehhez viszont forradalmi álláspontból, összeütközéseiben kell ábrázolnia az életet. Karavelov fellépett a szentimentalizmus és a valóság irodalmi szépítése ellen. „Vitathatatlan — írta —, hogy az a regény, amelyben csakis az erény szerepel, amely csak az élet kellemes oldalait mutatja be, nem méltó a regény elnevezésre; ilyen művekre nincsen szükség.”***

A realista esztétikának és kritikának a művészeti alkotással szemben támasztott követelményeit a következőkben összegezi: „Eszmeiség, tartalmi mélység, ihlet, célzatosság és ezeken túlmenően szép nyelvezet és korszerű forma — ezt követeli a kritika a művészi alkotástól”*** Karavelovnak ez az esztétikai álláspontja merőben ellentétes a „művészet a művészetért” idealista elmélettel, amelyet a burzsoázia ideológusai, például N. Mihajlovski, T. Siskov és mások hirdettek Bulgáriában. Magasfokú forradalmi humanizmus hatja át Karavelov e szavait: „Milyen célt kell követniük a bolgár íróknak? El kell ítélniük a nálunk burjánzó rendellenességeket és védelmezniük mindent, ami becsülétes és tiszta, mindenkit, aki szegény és elnyomott. Korunk fiainak kell lennünk, és küzdenünk kell a mai bajok ellen.”***

Néhány forradalmi bizottság felszámolása után Karavelov tevékenységében jobbratolódás indul meg, amely 1875-ben a liberális felvilágosító „Znanie” kiadásával ér el végső pontjához.

A „Znanie” liberális-reformista programja objektíve kárt okozott a forradalmi mozgalomnak, ez azonban nem jelenti azt, hogy Karavelovot egy kalap alá lehet venni a hetvenes évek derekának polgári liberálisaiival. Miként Karavelov e korszakban írt irodalmi műveiből (például „Három kép a bolgár életből” [Tri Kartini iz bálgarszkija zsvot]) kitűnik, Karavelov nem szűnt meg gyűlölni a török elnyomókat és a csorbadzsikat, továbbra is szükségesnek tartja a társadalmi forradalmat. Karavelov liberális ingadozása nem jelentette azt, hogy elárulta a nép ügyét, de tévedett, amikor azt hitte, hogy a forradalomhoz csak a nép szellemi felvilágosításának és fejlesztésének hosszadalmas útján át lehet eljutni.

* „Szvoboda”. 1870. május 7. 26. sz.

** Uo.

*** „Nezaviszimoszt”. 1873. március 31. 28. sz.

**** Uo.

Karavelov a „Znanie”-ben tovább folytatta a materializmus és a materialista esztétika népszerűsítését.

Elméleti nézetei Bulgáriában a liberális polgári ideológiától elkülönült forradalmi-demokratikus ideológia és materialista filozófia fejlődésének szakaszát jelzik. Munkássága és művei a parasztság, a kézművesek és általában a kispolgárság kettős természetét tükrözik. Nemcsak forradalmi törekvéseiket fejezik ki, hanem tulajdonosi természetüket és ebből fakadó gyenge oldalait is. Ez a magyarázata Karavelov ingadozásának a liberalizmus irányában és világnézete ellentmondásos voltának.

A hasonlóság egyfelől a demokrata forradalmár Levszki és Botev, másfelől Karavelov között azonban lényegesebb, mint a köztük levő különbség. Mindhárman harcot hirdettek a feudalizmus, a török uralom ellen, következésképpen harcoltak azért, hogy az agrárkérdést a parasztság érdekeinek megfelelően oldják meg; mindhárman megértették, hogy a nemzeti kérdésnek társadalmi tartalma van, és kifejezésre juttatja a dolgozó osztályok abbéli törekvését, hogy a feudális elnyomástól megszabaduljanak; mindhárman küzdöttek a tömegek, vagyis a parasztság és a kézművesek szabadságáért és egyenlőségéért, a demokratikus köztársaságért. E bolgár forradalmárok nézeteinek általános filozófiai alapja a materializmus volt.

A bolgár nemzeti felszabadító mozgalom kimagasló ideológusa, *Vaszil Levszki* (1837—1873) az 1869—1872-es időszakban a bolgár nép forradalmi harcának tevékeny szervezője volt.

Levszkinék nem voltak külön filozófiai művei. Cikket tett közzé a „Szvoboda” című lapban, összeállította a Bolgár Forradalmi Központi Bizottság (BFKB) szervezeti szabályzatának tervezetét. Eszmei hagyatékának legfontosabb részét azok a levelek képezik, amelyeket a BFKB helyi szervezetei tagjainak és vezetőinek küldött az ország különböző vidékeire. Kiterjedt levelezése (csak egy kis része maradt fenn) igen fontos eszköze volt a forradalmárok eszmei irányításának. Leveleiben kifejtette a forradalmi harc taktikájával kapcsolatos nézeteit, véleményét Bulgária társadalmi berendezéséről a jelenben és a jövőben.

Vaszil Levszki a parasztok tömeges felkelését hirdette a feudális rend és a nemzeti elnyomás ellen. Valamennyi levelét a népi forradalom eszméje hatja át. Számára a mozgalomnak nem nemzeti, hanem társadalmi mozzanata a legfontosabb. Levszki szerint a népi felkelésnek nemcsak a török elnyomókra, hanem a csorbadszokra meg a megalkuvó liberális burzsoáziára is csapást kell mérnie. A BFKB programjában, amelynek társszerzője volt, a következő áll: „Ellenségeink és ellenfeleink közé számítjuk azokat a bolgár korcsokat és csorbadszokat is, akik akadályozzák népünket kitűzött céljának elérésében, s őket mindig és mindenütt üldözni fogjuk.”*

Levszki szociológiai eszméinek alapja az a gondolat, hogy a tömegeknek döntő szerepük van a történelemben, s e gondolat kifejtésében a

* *Zaharij Sztojanov*: Zapiszki o bolgarszkih vosztanyijah [Jegyzetek a bolgár felkelésről]. Moszkva 1953. 79. old. (oroszul).

bolgár forradalmár a parasztság és a kézművesség dolgozói mivoltából indul ki. A forradalom fő mozgatóerői a tömegek, a felkeléshez való joguk pedig minden ember természettől fogva vele született joga a szabad és boldog életre.

„A bolgár népnek az a része, amely írni és olvasni tudott (Levszki a jómódú burzsoáziára gondol — *A szerk.*), a felvilágosodás útján kívánt célba érni. Az volt a véleménye, hogy veszélyes és célszerűtlen dolog lenne jogait fegyveres úton kivívni. Ellenkezőleg, úgy gondolta, hogy fokozottabb gondot kell fordítania a felvilágosításra és a tanintézetekre, egyeztetnie kell saját ügyeit a kormánnyal, és nem kell igénybe venni a külföldi államok segítségét. Az ily módon gondolkodó bolgárok egy része kitért a bizottságokban való részvétel elől, és nem rokonszenvezett a mi bizottsági ügyünkkel. A nép másik része viszont, a súlyos helyzetben levő parasztság, amely minden vagyonát elzálogosította az uzsorásoknál, hogy 100 garas kölcsönhöz jusson, mely kölcsön néhány év alatt 1000 garassá változik . . . ez a kisemmizett falusi tömeg kész volt részt venni bármely felkelésben, amelyre felhívták, mert úgy gondolta, hogy ezen az úton végez a nélkülözéssel, amelyben életét tengeti.”*

Levszki távol állt a passzív szemlélődéstől. Ismeretes ez az aforizmája: „Az idő bennünk van, és mi az időben, az bennünket változtat meg, mi pedig őt.” „Völgyeink a rabok sóhaját és nyögését visszhangozzák — írta Levszki. — Várjuk azt a pillanatot, amikor széttörhetjük ezeket a rabláncokat, messze űzhetjük földünkről a török rablókat, felépíthetjük az igazi szabadság templomát, és mindenkinek megadhatjuk a magáét.”** Az „igazi szabadság templomán” Levszki a társadalmat értette, melyben ember embert nem fog kizsákmányolni, ahol jogi és vagyoni egyenlőség fog uralkodni, az állami és társadalmi rendet pedig egy szóval lehet jellemezni: népigazgatás. Jellemző, hogy a demokratikus centralizmus elvén alapuló forradalmi szervezet felépítése ennek az eljövendő ideális utópikus társadalomberendezkedésnek mintegy prototípusa volt. Levszki ellenzett bármiféle nemzeti megkülönböztetést, s minden nemzet — legyen az nagy vagy kicsiny — egyenjogúságának híve volt.

Vaszil Levszki hősi harcban pusztult el: egy provokátor kiszolgáltatta, és a törökök 1873 februárjában Szófia egy külvárosában felakasztották.

Hriszto Botev (1848—1876) a bolgár forradalmi-demokratikus mozgalom legkimagaslóbb személyisége, a parasztság és a kézművesség ideológusa, a marxizmus előtti időszak kiemelkedő bolgár materialista filozófusa volt.

Hriszto Botev, Botjov Petkovnak, az ismert bolgár néptanítónak fia volt. 1863-ban Odesszába utazott és beiratkozott a gimnáziumba. Oroszországban részt vett a forradalmi körökben, mohón olvasta az orosz irodalom klasszikusainak műveit, tanulmányozta Belinszkij, Herzen,

* „Proceszát na Vaszil Levszki i negovite szpodviznici” [Vaszil Levszki és harcostársai vizsgálati anyaga]. Szófia 1946. 28., 29. old.

** *Levszki Művei*. Szófia 1941. 65. old.

Csernisevszkij és Dobroljubov munkáit. Forradalmi beállítottsága miatt kizárták a gimnáziumból.

Oroszországi tartózkodásának évei forradalmi iskolát jelentettek Botev számára. Bulgáriába való visszatérése után elhatározta, hogy egész életét a bolgár nép felszabadítása ügyének szenteli. 1867-ben Romániába emigrált, és tevékeny részt vett a bolgár forradalmi körök munkájában. 1871-től fogva kiadta a „Duma na bálgarszkite emigranti” című lapot, majd 1874–1875-ben a „Znanie” című újságot, amely a bolgár nép valamennyi forradalmi csoportját eszmeileg és szervezetileg egybekapcsolta. 1876. május 16-án fegyveres csapat élén átkelt a Dunán és bolgár partokra lépett, hogy részt vegyen a Bulgáriában kirobbanó népi felkelésben. 1876. május 20-án török bitorlók kezétől vesztette életét.

Hriszto Botev a bolgár forradalmi demokrácia legmélyebb és legkövetkezetesebb teoretikusa, a népi forradalom lánglelkű tribúnya volt. A rabságból való kivezető út — írta — „a népi forradalom, a radikális fordulat. Ez a diadalkapu valamennyi nép számára . . .”^{*} Botev kritikájának élét a parazita feudális állam ellen irányította. A szultáni Törökországot élettelen hullának nevezte, és a török birodalom felszámolását hirdette.

Forradalmi tevékenységének első szakaszában (1871-ig), nézeteiben olykor az anarchizmus eszméinek — nevezetesen Proudhon és Bakunyin eszméinek — valamelyes hatása mutatkozott. Ezt azonban lassanként leküzdötte, és a későbbiek során a szervezett demokratikus forradalomért szállt síkra, s ha nem is következetesen és a paraszti világszemlélet nézőpontjából, de bírálta az anarchista individualizmust. Botev szociológiai nézeteinek lényege az, hogy elismeri a tömegek tevékeny részvételét és döntő szerepét a társadalom történetében. Már 1871-ben, „Nevetséges sírás” [Szmesen placs] című cikkében olyan társadalmi rendről ír, amelyben „nem az ember függ vakon a körülményektől, hanem ő irányítja a körülményeket”. — „A kormányok változnak — írta ugyanebben az időben egy másik cikkében — a konkrét személyek meghalnak, ellenben a népek élnek, előre haladnak és egy jobb jövőre készülnek.”^{**} Botev nem tagadta egyes személyiségek történelmi szerepét, de a hetvenes évek gyorsan forradalmasodó Bulgáriájában szükségesnek látta hangsúlyozni, hogy „az egyes személyiségek ideje letűnt, s a szabadságért vívott emberi harc sokak kezét és eszét követeli.”^{***} Botev valamennyi művét áthatja az a gondolat, hogy minden népnek joga van az önálló állami létre, a nemzeti gyűlölködés pedig csak a kiváltságos osztályok és kormányaik malmára hajtja a vizet. Arra a következtetésre jutott, hogy a bolgár népnek nem a törökök mint nemzet, hanem Törökország uralkodó feudális osztályai az esküdt ellenségei, a török dolgozók pedig a balkáni népek szövetségeseivé válhatnak a török feudalizmus elleni harcban.

* *Botev: Publicisztika.* Moszkva 1952. 40. old. (oroszul).

** *Botev Művei.* 3. köt. Szófia 1945. 371. old.

*** *Botev Művei.* 1. köt. Id. kiad. 244. old.

Botev azt tartotta, hogy a forradalmi harc soron következő feladata a tömegek társadalmi és nemzeti felszabadítása, és igyekezett közös mederbe terelni a török hódítók és a hazai kizsákmányolók — a csorbadzsik és a felső papság — elleni harcot. 1875-ben ezt írta: „Az én . . . receptem ez lenne: Keljetek fel a mai társadalmi rend ellen! Zúzzátok szét az elnyomók uralmát, és majd meglátjátok: kinyitok minden oka megszűnik.”*

Botev szerint a forradalom végső célja a „kommunista” rend megteremtése; itt „közös birtokban lesz minden vagyon”, és megszűnik az osztályokra való tagozódás.

A társadalom gyökeres átalakításának tervei, amelyeket Botev felvetett, utópikusak voltak. Botev nem látta, hogy Bulgáriában a forradalom, társadalmi tartalmát és eredményeit tekintve, abban az időben csakis polgári forradalom lehetett.

Gyakorlati forradalmi tevékenységének fejlődése során Botev utópikus szocializmusa jelentősen megváltozott. 1871-ben úgy vélte, hogy a paraszti földközösség a jövő szocialista berendezésének csírája, vagy ahogyan ő nevezte „magva”. A földközösségek mellett a bolgár kézműves céhekben is a kollektívizmus elvét látta megtestesülni. A bulgáriai paraszti földközösség bomlása azonban arra készítette, hogy lemondjon ezek idealizálásáról. A bolgár földközösség — mondotta — „csak a csorbadzsik számára létezik”. A bolgár esznaf (céh) viszont, miként ez Botev számára világossá vált — egy hierarchikus felépítésű szervezet volt, amelyben szó sem lehetett az egyenjogú termelők szövetkezése értelmében vett társulásról.

A bolgár demokrata forradalmár a „proletariátusba” vetette minden reményét, úgy vélte, hogy az „mindenütt minden forradalom mozgatóereje volt és lesz”. Botev azonban „a proletariátuson” a népnek azt az osztályát értette, amely „az adók és a visszaélések minden súlyát viseli”,** vagyis az akkori bulgáriai viszonyok között: a parasztokat, a kézműveseket, a városi kispolgárságot stb. Botev szerint az emberek nem a termelési eszközökhöz való viszonyuktól, hanem anyagi ellátottságuktól függően tagozódnak osztályokra. Ezért a „dolgozók” átfogó tömegéből nem emelte ki a munkásosztályt, a parasztságot és a kézműveseket. Az osztályokról és az osztályharcról vallott nézetei azonban egy lépést jelentettek előre Ljuben Karavelov nézeteihez képest.

Bulgária gazdasági elmaradottságának körülményei között Botev nem juthatott arra a következtetésre, hogy a dolgozó tömegek felszabadulásáért vívott forradalmi harcban a munkásosztályé a vezető szerep. Nem tett lényeges megkülönböztetést a tőkés rend és a feudális rend között, alapjában csak e két társadalmi-gazdasági alakulat hasonlóságát vette észre, és ezért nem értette meg, hogy a proletariátus a burzsoá társadalomnak az az osztálya, amelynek létezése szervesen összefügg a tőkéseknek — a termelési eszközök tulajdonosainak — végzett bér munkával.

Felvetette azt a kérdést is, milyen szerepet tölt be a társadalmi fejlődésben a „népgazdaság”, de nem tudta megérteni, hogy az anyagi

* Botev: Válogatott írásai. Bp. 1950. 107. old.

** Botev Művei. 2. köt. Id. kiad. 199., 200. old.

termelés határozza meg a társadalmi fejlődést. Szerinte az egyik tényező, amely egy nép specifikumát meghatározza, az „anyagi” jólét, vagyis az a gazdasági jelenség, melynek jellemzője, hogy a fogyasztás mozzanata uralkodik a termelés mozzanatán. Botev a társadalmi élet jelenségeinek magyarázatában lényegében megmaradt az idealizmus álláspontján, s gyakran hangoztatta a haladó eszmék elsőbbségét a társadalom fejlődésében. Leleplezte Malthus reakciós „elméletét”, amelyet „embertelennek” nevezett. Rámutatott arra, hogy Bulgáriában egyáltalán nincs túlnépesedés, és a parasztok helyzete a törökök igája alatt mégis borzalmas. A demokrata forradalmár a kapitalizmust bírálva megjegyezte, hogy „a gyárak és a részvénytársaságok nem a népet gazdagítják, hanem magán-személyeket”, és a sokat magasztalt „angol emberszeretet” viszonyai között élő proletariátus egyre nagyobb nyomorba süllyed. A tőkés társadalmat Botev a nyugat-európai kapitalizmus balkáni terjeszkedésétől szenvedő bolgár parasztság és kézművesség nézőpontjából bírálta, és helytelen módon úgy vélte, hogy a parasztok és a városi kézművesek forradalma szocialista forradalom lehet.

Botev nem volt képes tudományosan megalapozni a jövő társadalmának berendezését. De az egyenlőség követelésének, amely Botev utópikus szocialista tanításának alapját képezte, nagy jelentősége volt Bulgária számára a forradalmi helyzet körülményei között. Botev, Levszki és más bolgár forradalmárok utópikus szocializmusa, amely a kizsákmányolók nélküli független „népi állam” jelszavában jutott kifejezésre, és szervesen összefüggött forradalmi demokratizmusukkal, hatékony volt és gyakorlati célokra tört. Ebben a formában jutottak kifejezésre a parasztság és a legszegényebb városi rétegek általános demokratikus törekvései abban a harcban, amelyet nemcsak a török hódítók, hanem minden rendű és rangú közvetlen és közvetett burzsoá székértolók ellen, valamint a nyugat-európai tőke terjeszkedése ellen vívtak.

Botev harcolt a forradalmi eszméknek a nép körében való terjesztéséért, és élesen kikelt azok ellen, akik — mint Karavelov munkájának utolsó szakaszában — a forradalmi harcot apolitikus felvilágosítással akarták helyettesíteni. „Milyen hasznot hajtottak és hajthatnak népünknek ezek a pusztá szavak: tudomány, ismeret, műveltség, felvilágosodás? — amikor vad elnyomás és embertelen zsarnokság uralkodik, amely elejét veszi annak, hogy hazánkba bármely bátor, egészséges emberi gondolat eljuthasson . . .”^{*} — írta Botev.

Filozófiai nézetei a demokratikus népi forradalomért vívott harcával szoros kapcsolatban alakultak ki, és annak elméleti megalapozására irányultak. Ezek a nézetek egyúttal a bolgár társadalmi gondolkodás „evolucionista” (reformista) irányzatának bírálatát is jelentették. Szerinte a materializmus az a filozófiai tanítás, amely megfelel a dolgozók érdekeinek, az idealizmus („spiritualizmus”) viszont olyan világnézet, amely az uralkodó osztályoknak előnyös. Az efféle „tudomány” célja — írja az

^{*} Botev: Publicisztika. Id. kiad. 182—183. old.

idealizmusról: „hazudni, lábbal tiporni mindeki jogát, más verejtékéből élni”.* Az idealizmusról és a „vallásos filozófiáról” általában mint olyan elméletekről beszél, amelyekből „hullaszag árad”, mert nem tükrözik a valóságot olyannak, mint amilyen, és nem képesek ezt megváltoztatni.

Botev harcolt a vallás ellen, pestishez és az emberiség más borzalmas csapásaihoz hasonlította. A vallási babonák, mondotta, elpusztították és elpusztítják a nép szellemi, erkölcsi és fizikai erőit. A papságban, ebben az „eltemetetlen bizánci hullában” „a haladás és szabadság legfőbb ellenségeinek” egyikét látta, a papság képviselőiről az volt a véleménye, hogy „világoszte pusztító élősködők az emberiség testén”, a Vatikánt a legreakciósabb vallási központnak tekintette, és leleplezte világuralmi törekvéseit, a Balkán elleni cselszövéseit.

Botev sikraszállt a materializmus eszméi mellett, a nép szolgálatába igyekezett azokat állítani. A materialista eszmék népszerűsítése céljából lefordította és a „Duma na bálgarszkite emigranti” című újságban közzétette Herzen „Beszélgetés gyermekekkel” [Razgovor sz gyetymi] című cikkét.

Piszarev nyomdokaiban haladva, akit híres orosz racionalista írónak nevezett, a vallás elleni harcban nagy jelentőséget tulajdonított a tudomány haladásának, a természettudományos eredmények népszerűsítésének.

Botev határozottan fellépett az agnoszticizmus és a szkepticizmus ellen. Hitt az ember korlátlan megismerőképeségében, az emberi ész szakadatlan fejlődésében. „Az emberi ész nem ismer határokat!” — hirdette.

A dialektikának az objektív világ jelenségeinek elemzésére és a megismerésre való alkalmazásában Botev jelentős lépést tett előre Karavelovhoz képest. A dialektikában nemcsak elméleti elveket látott, hanem azt mindenekelőtt a forradalmi gyakorlat fegyverének tekintette. A dialektikus módszert ezért főképpen a szociológia területén alkalmazta. Szerinte a társadalmi élet megismerése elengedhetetlen a forradalom ügye szempontjából, de ez egyedül a társadalom forradalmi változása folyamatában lehetséges. Botev dialektikusan tudta értékelni Bulgária történelmi fejlődésének legfontosabb problémáit. A bolgár föderációnak, a nemzeti felszabadító mozgalom mozgatóerőinek, az egyházi harcnak kérdésében a konkrét körülményektől, a kialakult politikai helyzettől, annak változásaitól, a különféle osztályok és rétegek helyzetétől függően foglalt állást. A vallás reakciós lényegének leleplezésével egyidejűleg hangsúlyozta, hogy Bulgária keresztény hitre térítése a maga idejében haladó jelenség volt, minthogy eredetileg ezzel függött össze a szláv irodalom és kultúra fejlődése.

Botev igyekezett dialektikusan megoldani az ismeretelméleti problémákat, és maró gúnnyal illette a metafizikusokat, akik minden időre és minden népre érvényes „örök”, megingathatatlan igazságokról papoltak. „Ami tegnap megingathatatlan igazság, elengedhetetlen feltétel volt —

* *Botev Művei*. 3. köt. Id. kiad. 113. old.

írta —, ma káros előítéletté vált —, ami tegnap utópiának számított, ma történelmi tény.”*

A bolgár demokrata forradalmár igyekezett megalapozni a társadalom fejlődése során megjelenő újnak haladó jellegét, a különféle történelmi korszakok váltakozásának elkerülhetetlenségét. Ezeket a korszakokat elsősorban államberendezkedésük alapján különböztette meg, nem tudta még, hogy e változások alapja a társadalmi-gazdasági formák fejlődése. Ugyanakkor Botev kifejtette azt a gondolatot, hogy a kizsákmányoló rend hanyatlása végső soron elkerülhetetlen, mert a társadalomban „a rabság megszüntetésének történelmi törvénye” érvényesül. Botev itt egyetértett Dobroljubov hasonló nézeteivel.

Botev látta a környező valóságban rejlő ellentmondásokat, megfigyelte és igyekezett szem előtt tartani a társadalomban az ellentétes irányzatok harcát. Ezt írta: „És az emberiség mindenütt harcol — harcol a szabadságért, az igazságért. Ebben a harcban mosoly van és könnyek, jó van és rossz. Benne — az emberiség haladása.”**

Botev mélységesen meg van győződve a haladás feltartóztathatatlanságáról, hisz a forradalom győzelmében. „... A történelem kérése: lehetetlen logikája: ítélet — mondja —, amely a régi, a rothadó, a tökéletlen megsemmisülését, és az új, az egészséges, az emberi létét követeli.”***

„Képes-e valamely kormány korlátok közé szorítani a gondolkodást azzal, hogy zsarnoki gyeplőre fogja? Millió és millió történelmi tény bizonyítja, hogy minél jobban üldöznek valamely gondolatot, annál könnyebben és gyorsabban terjed . . .”**** — mondja Botev, de az új, a haladó eszmék győzelmét hirdetve, még nem képes arra, hogy e győzelem szükségszerűségét a történelmi folyamat objektív szükségszerűségéből vezesse le.

Botev népszerűsítette Bulgáriában a materialista esztétikát, és abból a feltevésből indult ki, hogy a művészetnek hűen kell tükröznie az emberek társadalmi életét. Belinszkij, Csernisevszkij és Dobroljubov esztétikai nézeteit követve harcolt a művészet magasfokú eszmeiségeért, realizmusáért és népiességéért, a „művészet a művészetért” elmélet ellen, amely meglehetősen elterjedt Bulgáriában.

Botev szerint a művészetnek éppúgy, mint a tudománynak, egyetlen feladatot kell szem előtt tartania — a forradalom ügyének közvetlen szolgálatát. „A tudománynak éppúgy, mint az irodalomnak, a költészetnek és a publicisztikának, egyszóval a nép vezetői egész szellemi tevékenységének, a politikai propaganda jellegét kell öltetnie, vagyis meg kell felelnie a nép életének, törekvéseinek és szükségleteinek, és nem szabad a »tudomány a tudományért«, a »művészet a művészetért« alapon állnia.”*****

Botev szerint a művészet és az irodalomkritika elvisége és eszmei

* Botev: Publicisztika. Id. kiad. 48. old.

** Uo. 48. old.

*** Uo. 332. old.

**** Botev Művei. 1. köt. Id. kiad. 269. old.

***** Botev Művei. 2. köt. Id. kiad. 26. old.

célzatossága meghatározott társadalmi csoportok érdekeiből következik. Ezért a bírálat ne legyen elfogulatlan, jöllehet célja a „meztelen igazság” megállapítása.

A kritika irányítsa az író figyelmét a társadalmi élet fontos jelenségeinek, a társadalmi és nemzeti harc jelenségeinek ábrázolására.

„Most olyan irodalmi művekre van szükségünk, amelyek megfelelnek szükségleteinknek és törekvéseinknek, s ugyanakkor időszerűek és általános emberi szempontból is érdekesek. Ebben a tekintetben hasznos lehet számunkra azoknak a népeknek az irodalma, amelyek olyan helyzetben voltak és ma is olyan helyzetben vannak, mint mi”^{*} — írta Botev. Ilyen irodalomnak az orosz irodalmat tartotta. Közismertek lelkes nyilatkozatai Csernisevskij „Mit tegyünk?” [Csto gyelaty?] című regényéről, amelyet minden forradalmár vezérfonalának tekintett.

Botev esztétikája egy fontos területen, mégpedig az irodalom és a művészet eszmeiségeért, a társadalmi életre való aktív hatásáért folyó harc területén lényegesen kiegészítette és továbbfejlesztette Karavelov filozófiai és esztétikai elméletét.

Miközben az irodalom eszmeisége mellett, az esztétika terén a materializmus mellett emelte fel a szavát, irodalomkritikai cikkeiben nagy figyelmet szentelt a művészi alkotások formája és nyelvezete kérdésének, megbélyegezte M. Balabanov tehetségtelen kontár írásait stb.

Haladó nézetei ragyogó formát öltöttek költészetében, amelyben a forma népisége mély eszmei tartalommal párosult. Botev költészete hatalmas mozgósító erőként hatott a bolgár forradalmi mozgalom történetében.

„Ki érted hal meg, drága szabadság, él, él az . . .” — a bolgár költőnek „Hadzsi Dimitár” című balladájában elhangzó szavaival ajkán küzdött később sok ezer bátor harcos a monarchia és a fasiszta rendszer ellen.

Hriszto Botev elméleti és politikai tevékenysége nagy szerepet játszott Bulgáriában e korszak alapvető politikai és gazdasági feladatának megvalósításában: a török feudális urak uralmának megdöntésében.

Botev nevét, akit Dimitrov a bolgár nemzeti felszabadító mozgalom „legtehetségesebb és legszélesebb látókörű vezetőjének” nevezett, a haladó bolgár erők tűzték zászlajukra a XIX. század végén és a XX. század elején a reakció ellen vívott harcukban.

* * *

A kelet-európai országok filozófiai gondolkodásának történetében a XIX. század első felében és a század derekán a filozófia fejlődésének egy általános törvényszerűsége érvényesült: az egyes országokban a filozófiai eszmék a gazdasági élet és az osztályharc alapján fejlődnek, szoros kapcsolatban azonban más országok, különösen az anyagi életkörülmények és a kulturális fejlettség tekintetében egymáshoz közel álló országok filozófiai gondolkodásával.

A XIX. században a kelet-európai országok haladó filozófiai gondol-

* Botev: Publicisztika. Id. kiad. 429. old.

ködása népeik kultúrájának és társadalmi gondolkodásának gazdag hagyományaira támaszkodott, de egyszersmind figyelemmel kísérte a nyugat-európai népek és az orosz nép történelmi tapasztalatait, különösen a XVIII. század és a XIX. század első fele felszabadító mozgalmainak tapasztalatait, amelyek a kor haladó filozófiai és szociológiai tanításaiban tükröződtek (a XVIII. századbeli francia felvilágosodás és materializmus, a klasszikus német filozófia, a kritikai utópikus szocializmus, az orosz forradalmi demokrácia materialista filozófiája stb.). A kelet-európai népek haladó gondolkodói a feudalizmus és az idegen elnyomás, a monarchia és a reakciós ideológia elleni harc céljából kritikailag elsajátították és feldolgozták ezt a tapasztalatot.

A XIX. század elején és közepén a kelet-európai országok filozófiai gondolkodásának fejlődése ugyanakkor visszatükrözte ez országok gazdasági, politikai és szellemi életének néhány történelmi sajátosságát, abban a korszakban, amikor a feudalizmust a kapitalizmus váltotta fel.*

A kelet-európai országok és Oroszország filozófiai gondolkodásának fejlődésében a XIX. század első felében és a század közepén az egyes országok filozófiai és szociológiai tanításainak sokfélesége mellett bizonyos közös vonások is mutatkoztak, amelyek az említett országok társadalmi életének történelmi sajátosságaival függtek össze.

Míg a XIX. század közepéig a főbb nyugat-európai országokban már befejeződött az ipari forradalom, kialakult a kapitalista rend, s a polgári forradalmak eredményeképpen hatalomra jutott a polgárság, létrejött és fejlődésnek indult a munkásosztály forradalmi mozgalma, addig számos kelet-európai országban más volt a társadalmi és történelmi helyzet.

A XIX. század első felében a kelet-európai országok többségében még a feudális rend uralkodott, amelynek méhében már megszülettek és fejlődésnek indultak a tőkés viszonyok. Az átmenet a feudalizmusból a kapitalizmusba, a hűbéri viszonyok bomlása és a tőkés alakulat fejlődése alapján csak a XIX. század második negyedében és a század közepén ment végbe. Minthogy ezekben az országokban a proletariátus mint osztály csak kialakulóban volt, a parasztság lépett fel a feudális-monarchista rend elleni felszabadító mozgalom fő erejeként.

A XIX. században számos kelet-európai országban a társadalmi fejlődés történelmi sajátossága abban állt, hogy a nyugat-európai országoktól eltérően, ahol a XVII–XVIII. században a polgári forradalmi moz-

* Számos polgári filozófiatörténész elferdítette a szláv népek és általában a kelet-európai népek filozófiai, társadalmi és politikai gondolkodásának történetét. Kuno Fischer, Ueberweg, Windelband és más filozófiatörténészek általában teljesen figyelmen kívül hagyták e népeket, amikor pedig nagyritkán említést tettek gondolkodóikról, „utánzóknak” deklarálták őket. Ezeknek az országoknak polgári filozófiatörténészei, akik az idealizmus táborához tartoztak, szintén elferdítették népük filozófiai gondolatának történetét. Tagadták a materializmus fejlődését a szláv és egyéb kelet-európai népeknél, és filozófiatörténetükben főleg csak arról írtak, hogyan használták fel az értelmiség reakciós rétegei a nyugat-európai országok polgári filozófusainak idealista elméleteit.

galom fő mozgatóereje és vezetője a burzsoázia volt, a kelet-európai országok többségében az antifeudális, lényegében polgári forradalmi mozgalmakban a parasztság vált a fő mozgatóerővé, a burzsoázia pedig nem töltött be vezető szerepet ezekben a felszabadító mozgalmakban, sőt egyes országokban mégcsak részt sem vett bennük. Mindez rányomta bélyegét a társadalmi gondolkodás, ezen belül a filozófia fejlődésére a kelet-európai országokban. A haladó filozófiai és szociológiai irányzatok, amelyek objektíve a társadalom polgári demokratikus forradalmi átalakítását szolgálták, általában nem a burzsoázia ideológiáját juttatták kifejezésre, hiszen ez a XIX. században a kelet-európai országokban nem volt valóban forradalmi erő, hanem végső soron a parasztság és a társadalom más forradalmi dolgozó rétegeinek érdekeit és világnézetét fejezték ki.

A XIX. század első felében és a század közepén a kelet-európai országok forradalmi gondolkodói, akik filozófiai és szociológiai nézeteiket a feudális monarchikus elnyomás elleni forradalmi mozgalom szolgálatába állították, a parasztság és a feudális korszak más dolgozó osztályainak érdekeiből kiindulva, folytatóivá váltak annak az ügynek, amelyet a XVIII. század Franciaországának burzsoá forradalmi felvilágosítói és demokratái tűztek zászlajukra; ugyanakkor az újabb történelmi körülményeknek megfelelően fejlesztették azokat a forradalmi-demokratikus eszméket, amelyeket annak idején Thomas Campanella, Thomas Münzer, Jean Meslier, Babeuf és a dolgozó osztályok más ideológusai vetettek fel.

Egyes európai országokban a filozófiai gondolat fejlődése egyenetlen volt, ami összefüggött ez országok gazdasági és politikai fejlődésének egyenlőtlenségével. Míg a nyugat-európai országokban a negyvenes évek derekán már létezett és fejlődött a marxizmus mint a nemzetközi forradalmi proletariátus ideológiája, számos kelet-európai országban, amelyek csak a feudalizmusból a kapitalizmusba való átmenet idejét élték, a társadalom feudalizmusellenes forradalmi erői (a parasztság, a városi kispolgári rétegek, a raznocsinyec értelmiség stb.) és eszmei képviselői még nem juthattak el a tudományos szocializmus ideológiájához, a dialektikus és történelmi materializmus filozófiájához. Ezekben az országokban körülbelül a XIX. század hetvenes éveiiig tovább fejlődött a forradalmi-demokratikus ideológia és az ennek megfelelő materialista filozófia, kapcsolatban a parasztság és más dolgozó rétegek feudalizmusellenes felszabadító mozgalmával. Nem véletlen tehát, hogy a parasztság érdekeit kifejező polgári demokratikus gondolkodók a XVIII. század polgári felvilágosítóitól eltérően, s a XIX. század első felének burzsoá liberális szociológusaival ellentétben, nem az uralkodókat, a törvényhozókat és az ideológusokat, hanem a néptömegeket, a dolgozó osztályokat kezdték a történelmi haladás mozgatóerejének tekinteni, s a liberális-reformista nézetekkel szembeállítva, a forradalmi átalakuláshoz vezető osztályharcot tartották a történelmi fejlődés forrásának.

Lengyelország, a jugoszláviai népek, Csehország és Szlovákia, Bulgária, Románia és Magyarország társadalmi eszméi forradalmi irányzatainak legkiválóbb képviselőit, úgyszintén Oroszország népeinek forradalmi

gondolkodóit a XIX. század első felében és a század közepén a következő vonások jellemezték: az utópikus szocializmussal egybefonódott forradalmi demokratizmus, a népek nemzeti függetlenségének és állami önállóságának követelése, az elnyomott tömegek társadalmi felszabadulásának eszméi, hit a forradalmi nép győzelmében, a reakció engesztelhetetlen gyűlölete, a liberalizmus bírálása, mélységes hazafiasság és a népek testvéri szolidaritásának eszméi.

A kelet-európai országok forradalmi-demokratikus gondolkodói azonban nem tudtak megszabadulni társadalmi nézeteik történelmileg meghatározott korlátozottságától, mivel országaik főként feudális gazdasági struktúrájának elmaradottsága folytán nem értették, hogy a haladó kapitalista országokban a társadalmi haladás fő mozgatóereje már a proletariátus. A társadalmi átalakulásba vetett reményüket nem a proletariátushoz, hanem a parasztsághoz, egyes esetekben pedig a városi kispolgári rétegekhez fűzték.

A XIX. században számos kelet-európai ország eszméi fejlődésének történelmi sajátossága az volt továbbá, hogy eltérően a nyugat-európai országoktól, amelyekben a XVII. és különösen a XVIII. században a materializmust gyakran a felemelkedő burzsoázia írta filozófiai zászlájára, a kelet-európai országok burzsoáziája, amely hajlandó volt egyezkedni a feudalizmussal, a XIX. század első felében és a század közepén, akárcsak a nyugat-európai burzsoázia ebben az időben, idegenkedett a materialista és dialektikus eszméktől, és világnézete többnyire idealista, sőt gyakran vallásos volt.

A kelet-európai országokban a XIX. században a haladó filozófiai gondolat kiváló képviselői — Edward Dembowski, Svetozar Marković, Emanuel Arnold, Hriszto Botev, Táncsics Mihály, Nicolae Bălcescu és mások — továbbfejlesztették a XVII. és XVIII. századi nyugat-európai filozófiának materialista hagyományait, materialista filozófiai álláspontot foglaltak el, és az egész tudományos világ vívmányaira támaszkodva a tagadás és fejlődés dialektikus eszméit helyezték előtérbe, igyekeztek filozófiailag megalapozni a világ forradalmi átalakításának törvényszerűségét.

Kelet-Európa gondolkodói a XIX. század első felében és a század közepén, követve az itáliai, a francia és más XVII–XVIII. századbéli nyugat-európai filozófusok esztétikai tanításainak materialista hagyományait, az esztétika területén a materialista ismeretelméletet és fejlődéseméletet alkalmazták, egy új, materialista esztétikát dolgoztak ki, s ezzel megalapozták az irodalom és a művészet realista irányzatát. Botev, Marković, Dembowski és a XIX. század kelet-európai népeinek más gondolkodói, Belinszkijjel, Csernisevskijjel, Dobroljubovval együtt, sokban hozzájárultak a realista esztétika megalkotásához, keményen harcoltak a „tisztá művészet” idealista teóriája ellen, elméletileg megalapozták a művészetben az eszmeiség, a népiség és a realizmus elveit.

A XIX. század második negyedében és a század közepén a filozófiában is, a természettudományban is a fejlődés általános tendenciája a meta-

fizikus materializmustól a dialektikus materializmus felé való haladás volt. Ez egyaránt vonatkozik a nyugat-európai és a kelet-európai országokra. Eltekintve néhány történelmi sajátosságtól a kelet-európai országok társadalmi, politikai és filozófiai eszméinek fejlődésében, a XIX. század első felében és a század közepén, ezeknek az országoknak a teoretikusai, különösen a haladó áramlatok képviselői, Oroszországhoz hasonlóan, nagyjában ugyanazokat a filozófiai és szociológiai problémákat oldották meg, mint a nyugat-európai filozófusok a XVIII. század végén és a XIX. század első felében.

A kelet-európai országok haladó gondolkodói, különösen a forradalmi demokraták, azoknak az általános filozófiai és szociológiai problémáknak a megoldása során, amelyek annak idején a nyugat-európai országokban a felszabadító, antifeudális mozgalommal összefüggésben a XVIII. század és XIX. század első fele filozófusai előtt felvetődtek, Oroszország forradalmi demokratáival együtt továbbfejlesztették a materialista világnézetet, fokozatosan megszabadították a materializmust a XVII. és XVIII. század materializmusának szemlélődő, metafizikus jellegétől. A XIX. század forradalmi demokratáinak materialista filozófiája a XVII–XVIII. század szemlélődő materializmusától eltérően nem volt a dialektika ellenfele, hanem a gondolkodásnak Hegel rendszerében rejlő dialektikus módszerére támaszkodott, és materialista módon igyekezett azt értelmezni. A materialisták — a forradalmi demokraták és követőik a természettudományok területén — nem érték be azzal, hogy elsajátítsák a XVII. és XVIII. század természettudományának mechanisztikus jellegű vívmányait, hanem a XIX. század elejének és a század közepének nagy természettudományos felfedezéseire támaszkodva felismerték és feltárták a természet fejlődésének dialektikus törvényszerűségeit.

A kelet-európai országokban a forradalmi demokrácia materialista filozófiája éppúgy, mint Oroszország népeinek materialista filozófiája, a XIX. század első felében és a század közepén túljutott a régi, mechanikus és metafizikus materializmuson, de nem emelkedett a dialektikus és történelmi materializmus színvonalára; még nem érte el a materialista elmélet és a dialektikus módszer egységét, még nem terjedt ki következetesen a társadalom megismerésére, s ennek következtében a társadalom-felfogás a történelmi materializmus életképes csirái ellenére, még a forradalmi demokratáknál is sok tekintetben idealista jellegű maradt.

A kelet-európai országok (Lengyelország, Magyarország, Csehország stb.) forradalmi demokratáinak materialista tanításai — amelyek csaknem egyidőben keletkeztek a Nyugat-Európában megszületett marxizmussal, s eszmei tekintetben hasonlítanak az orosz forradalmi demokrácia materialista tanításaihoz — egészen a hatvanas-hetvenes évekig számos kelet-európai országban a feudalizmusellenes, forradalmi mozgalmak keretében fejlődtek, s a forradalmi parasztság érdekeit és világnézetét fejezték ki. Az oroszországi forradalmi demokrácia materialista filozófiájával együtt ezeket a tanításokat is a filozófiai gondolat marxizmus előtti fejlődési szakaszának legkimagaslóbb eredményei közé sorolhatjuk.

A FILOZÓFIAI ÉS SZOCIOLÓGIAI GONDOLKODÁS FEJLŐDÉSE
AZ AMERIKAI EGYESÜLT ÁLLAMOKBAN
A XIX. SZÁZAD HARMINCAS ÉVEITŐL
AZ 1861—1865. ÉVI POLGÁRHÁBORÚ KEZDETÉIG

A XIX. század 30—50-es éveiben az Amerikai Egyesült Államokban a felszabadító háború és a független állam megteremtése eredményeképpen rohamos fejlődésnek indult a kapitalista gazdaság valamennyi ága. Az iparban a tőkebefektetés 1820-tól 1860-ig hússzorosára növekedett.

Az Egyesült Államokban 1828-ban építették Baltimore és Washington között az első vasútvonalat, 1861-ig az ország vasútvonalainak hossza elérte a 48 000 kilométert. A polgárháború kezdetének idején már sok gőzhajtású gépet alkalmaztak a textilgyárakban. A gőzenergia felhasználása elősegítette a szénbányászat fejlődését is.

1850-ben Marx és Engels a következőket írta: „Azzá, ami az ókorban Tirusz, Karthago és Alexandria, a középkorban Genova és Velence, egészen napjainkig pedig London és Liverpool volt — vagyis a kereskedelem központjává — ma New York, San Francisco, a nicaraguai San Juan, valamint Leon, Chagres és Panama válik.”*

Az Egyesült Államokban a kapitalizmus fejlődésével együtt éleződtek az osztályellentétek is. Az északi államok burzsoáziájának érdeke volt, hogy az Egyesült Államok déli részén uralkodó rabszolga-viszonyok megszűnjenek, mivel előnyben részesítette a kapitalista termelési módot jellemző „bérrabszolgaság rendszerét”, vagyis azt a rendszert, amelyben a munkás szabadon eladja munkaerejét a tőkésnek. Végső soron „a rabszolgarendszer és a szabad munka rendszere” közti ellentmondásról volt szó.**

A polgárság és a rabszolgatartó ültetvényesek közti összeütközés 1861-ben polgárháborúhoz vezetett Észak és Dél között. A rabszolgaság elleni háborúban Amerika népe — a munkások, a farmerek és a városi kispolgárság — játszotta a döntő szerepet. Következetesebbek és bátrabbak voltak ebben a harcban az amerikai burzsoáziánál, amelyet csábított a rabszolgatartókkal kötött kompromisszum lehetősége. A fiatal amerikai

* *Marx—Engels*: „Revue” [Áttekintés]. Aus dem literarischen Nachlass von Karl Marx stb. Gesammelte Schriften von K. Marx und Fr. Engels. 3. köt. 2. kiad. Stuttgart 1913. 442. old.

** *Marx*: Der Bürgerkrieg in den Vereinigten Staaten [Polgárháború az Egyesült Államokban]. Lásd *Marx—Engels* Művei. XII. köt. II. rész. 251. old. (oroszul).

munkásosztály, mint a tőkésekkel szemben álló erő, kezdte megmutatni oroszlánkörmeit. New York és az Egyesült Államok más ipari központjainak bér munkásai körében proletár politikai szervezetek alakultak, amelyek a politikai rendszer demokratizálását és a munkanap rövidítését követelték. Ebben az időszakban az Egyesült Államokban erősödött a szakszervezeti mozgalom, kezdtek megjelenni a szakszervezeti újságok.

William Foster a következőket írja: „A szakszervezetek béremeléseket és sok helyütt tíz órás munkanapot vívtak ki. Elszántan harcoltak egy egész sor más, sürgős követelésükért is: balesetelhárítási intézkedések bevezetéséért az üzemekben, a gyermekmunka korlátozásáért, az adósság miatti bebörtönzés eltörléséért, a felnőttek általános szavazati jogáért, népiskola rendszerért, szabad földért stb. Az ellenséges bírósági határozatokkal szemben úgy érvényesítették a szervezkedés és a sztrájk jogát, hogy harcosan éltek vele. A munkásság mint osztály kezdett erőteljesen fellépni. 1836-ban a szakszervezeteknek becslés szerint 300 000 tagjuk volt.”*

Az Egyesült Államok munkásmozgalma különösen megerősödött az 1837-ben, 1854-ben és 1860-ban kibontakozó túltermelési válságok következtében.

A proletariátus befolyására a farmerek is kezdtek bekapcsolódni a politikai harcba. 1848-ban megalakult a free soilersek (szabad föld pártiak) farmer tömegszervezete, amely összeköttetést létesített az Egyesült Államok munkásszervezeteivel. Az amerikai burzsoázia uralkodó körei reakciós politikát folytattak és elfojtották a széleskörű népmozgalmat. Ugyanakkor más államokkal szemben a reakció és a terjeszkedés útjára léptek. Az Egyesült Államok az 1846—1848. évi amerikai—mexikói háború eredményeképpen kezébe ragadta Mexikó területének csaknem felét. Megindult az amerikai tőke behatolása Kubába és Nicaraguába. Az amerikai tőkések leigázták a kínai népet. Az Egyesült Államok 1844-ben arra kényszerítette Kínát, hogy kösse meg vele Van-szui megalázó szerződést. 1858-ban egy ennél is zsarolóbb szerződést kötött Kínával. Ezek a körülmények elkerülhetetlenül visszatükröződtek az amerikai burzsoázia ideológiájában is, amelynek uralkodó körei szakítottak a XVIII. század forradalmi-demokratikus hagyományaival, igyekeztek kompromisszumot kötni a déli rabszolgatartókkal, s a legbarbárabb harci módszereket alkalmazták az ébredő proletariátussal szemben.

Engels találóan jellemezte az amerikai burzsoákat: „sehol a világon nem lépnek fel olyan arcátlan és zsarnoki módon, mint ott...”** Ugyanakkor hangsúlyozta az amerikai burzsoázia elméleti elmaradottságát. „... S bár nem vettek át Európától középkori intézményeket, de átvettek töméntelen középkori hagyományt, vallást, angol (feudális) szokásjogot, babonát, spiritizmust, szóval minden badarságot, ami nem ártott

* Foster: Az amerikai földrész rövid politikai története. Bp. 1952. 406. old.

** Engels levele Sorgéhoz. 1886. november 29. Lásd Marx—Engels: Válogatott levelek. Bp. 1950. 463. old.

közvetlenül az üzletnek, és most nagyon jól felhasználható tömegbutításra.”

Az amerikai burzsoá filozófusok nagy része a harmincas-ötvenes években elfordult a felvilágosítók materialista és ateista eszméitől, idealista és vallásos-misztikus nézeteket vallott. Ugyanakkor egész sor szociológiai tanítás jött létre a burzsoázia uralmának „megalapozására”. Ugyanebben az időben azonban olyan eszmei áramlatok is születtek az Egyesült Államokban, amelyek igyekeztek bírálni a kapitalizmust, tiltakoztak a rab-szolgatartó csoportokkal való kompromisszum, valamint a klerikális befolyás nagyarányú megerősödése ellen. A kapitalizmus szekértolóival szemben kezdtek fellépni az utópikus szocializmus hívei; számos kiváló természettudós tűnt fel, akik ösztönösen támogatták a materializmust.

Az amerikai filozófiában és szociológiában éles eszmei harc indult meg, amely a társadalmi osztályok és csoportok harcát tükrözte az 1861 — 1865. évi polgárháború előtt.

1. SZOCIOLÓGIAI TANÍTÁSOK AZ EGYESÜLT ÁLLAMOKBAN. AZ UTÓPIKUS SZOCIALIZMUS ESZMÉINEK ELTERJEDÉSE

Az Egyesült Államokban a XIX. század harmincas-ötvenes éveiben számos burzsoá szociológus igyekezett „bebizonyítani” a kapitalista viszonyok örökkévalóságát és természetes voltát, igazolni a kapitalista kizsákmányolást.

Ennek az irányzatnak fő képviselője *Henry Charles Carey* (1793 — 1879), amerikai burzsoá közgazdász és szociológus volt. Carey mint a vulgáris politikai gazdaságtan képviselője, azt állította, hogy a munkásoknak kifizetett munkabér teljesen egybeesik azzal az értékkel, amelyet termeltek, s hogy ilyenformán mégcsak beszélni sem lehet arról, hogy a tőkések kizsákmányolják a munkásokat.

Carey azt állította, hogy a tőkések profitját maga a tőke hozza létre. Ebből a nézőpontból bírálta a klasszikus politikai gazdaságtant, s főként Ricardót.

„Múlt, jelen, jövő” [The past, the present and the future, 1843] című könyvében a földjáradékkal kapcsolatos állásfoglalásában mindenképpen igyekezett igazolni a nagybirtokos osztályt, és azt állította, hogy a tőkés földjáradék éppoly szükségszerű és természetes, mint a tőkés profit.

Gazdasági elméletéből következtek Carey reakciós szociológiai nézetei. Az ellentétes osztályérdekek harmóniáját bizonygatva azt állította, hogy a munkások éppúgy nem élhetnek tőkések nélkül, mint ahogyan a tőkések munkások nélkül. Ugyanígy azt is kifejtette, hogy a munkásoknak is és a tőkéseknek is szükségük van a nagybirtokosokra.

Marx Carey szociológiai nézeteinek reakciós osztálytartalmát elemezve megjegyezte, hogy ezek a nézetek bizonyos fokig azt a körülményt tükrözik,

* Uo. 464. old.

hogy az akkori Amerika társadalmi viszonyai éretlenek voltak a nyugati országok társadalmi viszonyaihoz képest. Marx szerint Carey „be akarja bizonyítani: a gazdasági feltételek — járadék (földbirtok), *profil* (tőke) és munkabér (bérmunka) — nem a harc és az ellentét, ellenkezőleg, az együttműködés és összhang feltételei. Valójában persze csak azt bizonyítja be, hogy az Egyesült Államok »fejletlen« viszonyait ő »normális viszonyoknak« tekinti.”*

Carey olykor az elnyomottak „pártfogójának” tünteti fel magát. Magasztalja a svájci kispolgári rendszert, és arról beszél, hogy a nagyipar társadalmilag hátrányos. Valójában Carey szociológiája itt is azt tűzi céljául, hogy körömszakadtáig védelmezze a burzsoá rendet, hiszen a munka és a tőke „harmóniáját” igyekszik bebizonyítani, és csak a tőkések egymáshoz való „igazságtalan” viszonya ellen tiltakozik.

Marx azzal kapcsolatban, hogy a „Tribune” című amerikai burzsoá újság az egekig magasztalja Carey könyvét, a következőket írja: „Mindkettőben közös, hogy a sismondista-filantrop-szocialista iparellenesség formájában a védővámot, azaz az ipari burzsoáziát képviselik Amerikában. Éppen ez a titka annak, hogy a »Tribune« minden »izmusa« és szocialista szóvirága ellenére a United States »vezető újsága« lehet.”**

Az Egyesült Államokban Careyhez hasonlóan az osztályharmónia eszméjét hirdette *Hermann Kriege* (1820—1850), a német „igazi szocializmus” képviselője, a New Yorkban megjelenő „Volkstribun” című lap szerkesztője. Kriege „etikai” megfontolásokból kiindulva azt állította, hogy az emberi társadalom történetét az emberek erkölcsi egysége határozza meg, s hogy ezért a proletariátus és a burzsoázia érdekei azonosak. Kriege azt bizonygatta, hogy a forradalmi harc nem szabadítja meg a proletariátust a kizsákmányolók elnyomásától.

Kriege szociológiája tehát mintegy kiegészítette Carey szociológiáját. Kriege az etikára hivatkozott, Carey a gazdaságra, azonban mindketten egyformán ellenfelei voltak az amerikai proletariátus forradalmi mozgalmának, mindketten az úgynevezett „közjó” elvéből indultak ki, s figyelmen kívül hagyták azt a tényt, hogy az emberek egy ellentétekkel teli, antagónisztikus osztályokra szakadó társadalomban élnek.

Carey és hívei szociológiájával szemben lépett fel az Egyesült Államok kimagasló közéleti személyisége, *William Sylvis* (1828—1869). Sylvis nézeteit főként beszédeiben és leveleiben fejtette ki. Meggyőzően bizonyította be, hogy a polgári és kispolgári ideológusok által hirdetett „osztályérdekek harmóniájának” elmélete a tőkések érdekeit szolgálja és ellentmond a reális történelmi tényeknek. Sylvis kezdte megérteni, hogy a dolgozók hatalmas erőt képviselnek, s helyesen hangoztatta, hogy a dolgozók mélységesen érdekeltek a demokrácia kiszélesítésében, a nagytőke

* Marx levele Weydemeyerhez. 1852. március 5. Lásd *Marx—Engels: Válogatott levelek*. Id. kiad. 75—76. old.

** Marx levele Engelshez. 1853. június 14. Lásd *Marx—Engels: Válogatott levelek*. Id. kiad. 92. old.

zsarnoki hatalmának fékentartásában. Ugyanakkor Sylvis nem látta még a kapitalizmus megdöntésének forradalmi útját.

Az Egyesült Államokban széles körben elterjedtek az utópikus szocializmus eszméi. „Owen, Fourier és Saint-Simon hívei — mondja W. Foster — az Egyesült Államokban számos szövetkezeti közösséget létesítettek: New Harmony, Brook Farm, Icaria. Ezek azonban lényegükben a középértégek mozgalmi voltak, s nem sikerült számottevő támogatást kapniuk a munkásságtól.”*

Owen személyes kezdeményezésére, aki külön e célból Amerikába utazott, már 1824-ben egy „szocialista szövetkezetet” létesítettek, amely néhány évig működött. Ennek a szövetkezetnek szervezeti szabályzata több olyan tételt tartalmazott, amely a kapitalizmus ellen irányult, s bizonyos hatással volt a haladó társadalmi gondolat fejlődésére az Amerikai Egyesült Államokban. A szervezeti szabályzat leszögezte, hogy a társadalmi tulajdon fölényben van az egyéni tulajdonnal szemben, hogy csak a szocialista társadalomban válik lehetővé a társadalmi egyenlőtlenség megszüntetése, és csak ekkor alakulhat ki bajtársias viszony az emberek között.

Az Egyesült Államokban sokat tett a fourierizmus népszerűsítése érdekében *Park Godwin* (1816—1904), aki 1844-ben „Fourier tanainak népszerű ismertetése” címen külön munkát adott ki erről a kérdésről.

Az utópikus eszmék népszerűsítésében elméleti téren kimagasló szerepet töltött be *Albert Brisbane* (1809—1890). 1830-ig a saint-simonizmus híve volt, majd fourierista lett. 1840-ben „Az ember társadalmi rendeltetése” címen könyvet jelentetett meg, amelyben szemléletes és lebilincselő formában fejtegette Fourier társadalmi nézeteit, bebizonyította, hogy a kapitalizmusban az emberek nem képesek kielégíteni igényeiket és hajlamaikat. A kapitalizmust — mondotta Brisbane — szocializmussal kell helyettesíteni. A szocializmushoz vezető utat „mintafalanszterek” létesítésében látta, amelyeknek valamennyi tagja jogot nyer a munkára és az élet minden örömére. Brisbane más fourieristákhoz hasonlóan, munkásságát csak propagandatevékenységre korlátozta, és abban reménykedett, hogy az Egyesült Államok uralkodó köreit meg lehet győzni a kapitalizmus szocializmussal való felváltásának célszerűségéről.

Brisbane 1843-ban az Egyesült Államokban „Falanszter” címen egy folyóiratot kezdett kiadni, amelyet 1845-ben az amerikai fourieristák hetilapja, az „Előfutár” váltott fel. Ebben a lapban Brisbane és más amerikai fourieristák tollából számos szociológiai és társadalompolitikai cikk jelent meg.

A fourierizmus iránti lelkesedés azonban az Egyesült Államokban viszonylag rövid ideig tartott. Az ötvenes-hatvanas években az amerikai fourierista szervezetek csaknem teljesen beszüntették működésüket.

Az utópista szocialisták által az Egyesült Államokban létesített szövetkezetek a kapitalizmus körülményei között elkerülhetetlenül csődbe

* *Foster*: Az amerikai földrész rövid politikai története. Id. kiad. 417. old.

jutottak. Csődöt mondtak az utópikus elméletek is. Mindazonáltal, az utópista szocialisták a maguk idejében bizonyos haladó szerepet töltöttek be az Egyesült Államokban. Ők voltak az elsők, akik a kapitalizmust bírálva, szembeszálltak a reakciós burzsoá szociológusokkal, s ily módon előkészítették az Egyesült Államokban a talajt a marxista eszmék terjesztésére.

Éles ideológiai harc bontakozott ki az Egyesült Államokban a rabszolgaság kérdése körül. Az amerikai abolitionisták voltak az eszméi ösztönzői a rabszolgaság elleni közvetlen harcnak, amely az Egyesült Államokban az 1861—1865-ös időszakban bontakozott ki. A 35 éven keresztül megjelenő „*Liberator*” című újság cikkei minden módon igyekeztek bebizonyítani a rabszolgatartó viszonyok természetellenes és erkölcs-telen voltát. A rabszolgaság elleni híres fegyveres felkelés, amely John Brown vezetésével 1859-ben zajlott le, lendületet adott az abolitionizmus további terjedéséhez Észak-Amerikában. Az abolitionisták a XIX. század második harmadában tovább fejlesztették Franklin, Jefferson és más amerikai felvilágosítók eszméit, akik elítélték a rabszolgaságot, és bebizonyították annak gazdasági tarthatatlanságát. Bár az abolitionisták nem foglalkoztak speciális elméleti kutatásokkal, s mindenekelőtt politikai szónokok és publicisták voltak, beszédek és cikkeik mély nyomokat hagytak az Egyesült Államok haladó társadalmi gondolkodásában.

William Lloyd Harrison (1805—1879), amerikai nyomdász, a „Rabszolgaságellenes Társaság” elnöke rámutatott arra, hogy az Egyesült Államok uralkodó köreinek politikája a rabszolgaság fenntartására irányul. Kijelentette, hogy az Egyesült Államokban az állam fő funkciója a rabszolgatartók érdekeinek védelme. Kigúnyolta az olyan „demokráciát”, amely elismeri a rabszolgaságot, és igyekezett meggyőzni az Egyesült Államok népét arról, hogy saját érdekében köteles felszabadítani a nége-reket.

Wendell Phillips (1811—1884), *Harrison* fegyvertársa kijelentette, hogy szkeptikus álláspontot foglal el a rabszolgaság olyan ellenfeleivel szemben is, mint *Lincoln*, az Egyesült Államok elnöke. *Phillips* úgy vélte, hogy *Lincoln* engedékeny politikát folytat és nem tesz határozott forradalmi lépéseket a rabszolgarendszer végleges megszüntetése érdekében.

Marx „Abolicionista tüntetések Amerikában” című cikkében idézi *Wendell Phillips* egyik jellemző kijelentését az Egyesült Államok kormányának osztályjellegéről: „A kormány a rabszolgaság fenntartásáért küzd, és ezért harcának semmi haszna nincs.”* *Marx* *Wendell Phillips*-et az abolitionizmus egyik fő képviselőjének tartotta, aki bátran és energikusan, életét kockáztatva védelmezte a rabszolgák felszabadításának jelszavát.

A XIX. századi abolitionisták felszabadító eszméinek most is haladó jelentőségük van az Egyesült Államokban, ahol a négerek jogfosztottsága sok tekintetben mind a mai napig fennmaradt.

* *Marx*: Abolizionistische Demonstrationen in Amerika [Abolicionista tüntetések Amerikában]. Lásd *Marx—Engels* Művei. XII. köt. II. rész. Moszkva. 373. old.

2. RALPH WALDO EMERSON ÉS A „TRANZSCENDENTÁLIS KLUB” MÁS KÉPVISELŐINEK FILOZÓFIAI NÉZETEI.

MATERIALISTA ESZMÉK A TERMÉSZETTUDÓSOK MŰVEIBEN

A XIX. század harmincas éveiben a burzsoá filozófiában „transzcendentalizmus” néven egy idealista áramlat tört magának utat. A transzcendentalizmus hívei, bár alapjában valamennyien idealisták voltak, nem vallottak egységes nézetet a filozófiai problémák terén. Közülük egyesek közel álltak Schelling „transzcendentális idealizmusához”, mások Kant tanításai szellemében értelmezték a „transzcendentális” idealizmust, vagyis mint „ismeretelméleti” idealizmust, megint mások a „transzcendentalizmusban” vallásos-misztikus tanítást láttak, amely „kívül esik” a hétköznapi élet keretein. Valamennyi transzcendentalistánál közös volt azonban a XVIII. század végi — XIX. század eleji német idealista rendszerek iránti különleges érdeklődés és az a törekvésük, hogy elhatárolják magukat a Franklin által létesített filozófiai társaság felvilágosító, materialista irányzatától.

A transzcendentalisták 1836-ban egy „Transzcendentális Klub”-ot létesítettek, amelynek kezdeményezői a filozófia iránt érdeklődő bostoni diákok voltak. 1842-ben a „Transzcendentális Klub” egyik vezetője, Ralph Waldo Emerson azt írta barátjának, Carlyle-nak, hogy az új filozófiai egyesület tagjai fiatal északamerikaiak, akik „egyáltalán nem ismerik egymást, de olyannak fogják fel a világot, mint amilyen, s bevallják szüleiknek — a fiúk, hogy nem kívánnak kereskedelemmel foglalkozni, — a leányok, hogy semmi kedvük sincsen a délelőtti vizitekhez és esti vendégeskedésekhez. Valamennyien vallásosak, de gyűlölik az egyházat, elvetik más emberek életformáját, de a magukét nem ajánlhatják cserébe.”*

A „Transzcendentális Klub”, amely a polgári és kispolgári értelmiség képviselőinek szervezete volt, összetételében nem volt egységes. Az amerikai diákság körében növelte az érdeklődést a filozófiai ismeretek iránt s ami a legfőbb, szkeptikusan tekintett az Egyesült Államok egyházi vezetőire, akik régóta akadályozták a haladó eszmék elterjesztését Amerikában.

A „Transzcendentális Klub” tagjai körében sok nyílt abolicionista volt, aki a rabszolgaság haladéktalan megszüntetését követelte. Akadtak olyan transzcendentalisták is, akik rokonszenvvel viseltettek az utópikus szocializmus iránt.

A transzcendentalisták nézeteinek azonban súlyos hibái is voltak, amelyek elhalványították mindazt, ami értékes és haladó volt a mozgalmukban: általában antimaterialista nézetek mellett törtek lándzsát, eklektikusok voltak, a nyugat-európai filozófia legkülönbözőbb iskoláinak és irányzatainak nézeteit igyekeztek összeolvasztani. E klubban az erkölcsi kérdések elnyomtak minden más problémát, köztük a természettudomány

* Emerson: Representative men [Az emberi szellem képviselői]. Moszkva 1912. 25. old. (oroszul).

problémáit is, s emellett nyílt harc folyt a materialista felvilágosítók erkölcs-elmélete, különösen az „értelmes egoizmus” elve ellen. A transzcendentalisták elutasították az amerikai filozófia materialista hagyományait, különösen Priestley és Cooper nézeteit.

1840-ben a „Transzcendentális Klub” egy filozófiai szakfolyóiratot indított meg, a „The Dial”-t, amely negyedévenként jelent meg. Emerson és barátai itt tették közzé filozófiai cikkeiket.

A folyóirat egyik fő munkatársa, *Margaret Fuller* (1810–1850) tanulmányt közölt a folyóiratban Goethéről, amelyben nagyra értékelte a német gondolkodó és költő jelentőségét. Bár Fuller, a többi transzcendentalistához hasonlóan, idealista álláspontot foglalt el, mégis meglátta Goethében azt a filozófust, aki az objektív valóságot sokoldalúságában, szakadatlan fejlődésében, mozgásában, változásában igyekszik megismerni. Fuller számára Goethe művei forrásként szolgáltak az amerikai teológusok tanításainak bírálatahoz.

Érdekesek a folyóiratban közzétett beszámolók a „Transzcendentális Klub”-ban rendezett filozófiai ülésekről. Ezeken az üléseken a legkülönbébb, gyakran a legellentétebb eszméket és elméleteket vitatták meg. Egy kortárs ezt írta ezekről az ülésekről: „Félőriült emberek, a legkülönbébb szekták szakállas képviselői, hajótöröttek, siránkozóak, agráriusok, baptisták, szombatosok, kvékerek, abolicionisták, kálvinisták, unitáriusok és filozófusok — valamennyien egymás után kiálltak az emelvényre és percekig, sőt olykor órákig korholtak, könyörögtek, szónokoltak, vagy valami ellen tiltakoztak. A legérdekesebb emberek találkoztak. Egymás mellett szorongtak az új dolgok legbátrabb hirdetői és a régi nézetek megingathatatlan védelmezői.”*

Az a tény, hogy a transzcendentalisták társaságához ilyen ellentétes elemek csatlakoztak, meggyorsította a társaság bomlását. A transzcendentalisták közül csak kevésnek sikerült bejegyeznie nevét az Egyesült Államok filozófiai gondolkodásának történetébe.

E kor legismertebb amerikai filozófusa *Ralph Waldo Emerson* (1803–1882) volt.

Emerson Bostonban született; iskolái elvégzése után prédikátor, majd az unitárius egyház lelkésze lett. 1832-ben, miután kiábrándult a hivatalos vallásból, lemondott a lelkészi hivatásról, de azért 1838-ig mint magánember templomi prédikációkat tartott. Utána szakított az egyházi tevékenységgel, és mint világi filozófus lépett fel. „Az egyházi szószer — jelentette ki nyíltan Emerson — korunkban helytelen, hamis hangnemet üt meg.”**

Emerson világnézetének kialakulására nagy hatással volt 1833-ban tett európai utazása. Itt személyes kapcsolatot teremtett Carlyle angol filozófussal, és megerősítést nyert idealista nézeteiben. Emerson nem vett részt a politikai harcban, de együttérzését fejezte ki a rabszolgaság elleni

* Idézet *Emerson*: Az emberi szellem képviselői c. könyvéből. Id. kiad. 25. old.

** Uo. 5. old.

harc részvevőivel, érintkezést tartott fenn a legismertebb abolicionistákkal, például Harrisonnal és John Brownnal. Élete végéig csupán passzívan rokonszenvezett Északkal a déliek ellen vívott harcban.

Emerson filozófiai fő műve, „A természet” [Nature, 1836] mintegy kiáltványa volt a transzcendentalistáknak. 1841-ben tette közzé „Esszék” [Essays] című munkájának első sorozatát, amely nagy hullámokat vert fel. A mű második sorozata 1844-ben jelent meg. 1847-ben Emerson másodikban látogatott el Angliába, ahol „Az emberi szellem képviselői” [Representative men] címen filozófiai előadásokat tartott. Ezeknek az előadásoknak az anyaga 1850-ben jelent meg. 1860-ban publikálta „Életmód” [The conduct of life] című munkáját, amely abban az időben nagy sikert aratott.

Emerson filozófiai nézetei nem voltak következetesek. Még egyik legnagyobb tisztelője, John Morley, a műveihez írt bevezetők szerzője is kénytelen volt beismerni, hogy Emerson filozófiai álláspontjának világos jellemzését megkísérelni rendkívül hálátlan dolog volna. De maga Emerson is gyakran kérkedett nézetei határozatlanságával. Ebben nyilvánult meg relativizmusa és szubjektivizmusa, ő ugyanis azt állította, hogy minden igazság feltételes és különböző módon magyarázható.

Emerson tagadta a tudás objektív tartalmát, az volt a véleménye, hogy az ember által létrehozott művészet és tudomány „az ember agyának szabad alkotása”*, s igyekezett közelebb hozni egymáshoz a legkülönbébb, olykor legellentétebb filozófiai iskolákat és irányzatokat. „Az emberi szellem képviselői” című munkájában egyrőma tisztelettel nyilatkozott Platónról és Goethéről, vagyis az objektív idealizmus megalapítójáról, és a kifejezetten materialista tendenciákat mutató felvilágosító filozófusról. Emerson kijelentette, hogy Kopernikus és Newton materialista természetkutatók filozófiai nézeteinek forrása Platón objektív idealizmusa. Sőt azt állította, hogy Verulami Bacon, az angol materialista, aki élesen bírálta Platón tanítását, valójában a platóni eszmék kincsestárából merítette bölcsességét. Emerson, aki az objektív idealista Platón filozófiáját helytelenül, mint a materializmust az idealizmussal kibékítő tanítást értelmezte, olyan gondolkodóként jellemezte Platont, „... aki egyaránt tiszteletben tudta tartani az eszményt, vagyis a Szellem törvényeit és a végzet, vagyis a Természet rendjét”**. **

Emerson „Az emberi szellem képviselői” című művének abban a fejezetében, amelyet Montaigne szkepticizmusának szentel, elismeri, hogy a filozófusnak joga van kételkedni az objektív valóság minden folyamatában és jelenségében, és Montaigne tanítását a szubjektív idealizmus szellemében magyarázza.

A kanti agnoszticizmusból kiindulva, Emerson a rokonszenv hangján idézi a következő aforizmat: „Tudni annyit tesz, mint azt tudni, hogy nem tudhatunk.”*** Mint eklektikus egybekapcsolja Platón objektív

* Uo. 95. old.

** Uo. 72. old.

*** Uo. 155. old.

idealizmusát Fichte szubjektív idealizmusával, elismeri a kanti megismerhetetlen „magánvaló dolgot”, és ugyanakkor az emberi „én”-t tekinti a valóság teremtetőjének. „Minden, amit az ember maga körül lát — jelenti ki Emerson —, megfelel lelkiállapotának.”* Ebből Emerson egy szolipszizmusra vezető következtetést von le: kijelenti, hogy az emberen kívül semmi sincsen, hogy „a természet forrásai az ember saját szellemében leledzenek”.**

Emerson azonban mégiscsak ki akar kerülni a szolipszizmus zsákutcájából, és segítségért a platóni eszmék világához fordul. Azt állítja, hogy ezek az eszmék objektíve léteznek, s hogy a legfontosabb közülük a legmagasabb erkölcsiség, a morál, az isteni igazságosság eszméje. Minthogy ily módon lemond a világ és törvényei tudományos megismeréséről, azt hirdeti, hogy a világban valami természetfeletti „erényt” kell keresni. Ebben az értelemben jelenti ki, hogy „Platón hangsúlyozza a tudomány és erény azonosságát”.***

Emerson a morális elvet a világmindenség szellemi lényegévé, keresztény istenné alakítja át, s ily módon a filozófia alapkérdését az objektív idealizmus szellemében oldja meg. Amikor viszont a morált mindenekelőtt az autonóm, a külvilágtól független ember tevékenységének tekinti, mint szubjektív idealista lép fel.

Emerson idealista nézetei, amelyekben egybefonódik a szubjektív és az objektív idealizmus, spontán materialista tendenciákkal párosulnak. Például „A természet” című értekezésében, idealista nézeteivel ellentétben a természetet döntő elvnek, minden emberi tevékenység kiindulópontjának tekinti. Azt állítja, hogy az ember a természet része, s hogy éppen ezért képes a természetre hatni és azt megérteni. „Minden tudományos ismeretnek egyetlen feladata van — mondja —, mégpedig az, hogy megalapozza a természet elméletét.”**** Emerson igyekszik bizonyos törvényszerűségeket találni a természeti jelenségekben, azt állítja, hogy „a természetben minden dolog tevékenységének alapja — legyen az akár a legparányibb homokszem vagy pehely — a törvényszerűség, nem pedig a véletlen szeszélye...”***** Ebben Franklin és Goethe természettudományos műveinek hatása mutatkozik meg.

„A természet” című értekezésében kifejti nézeteit a megismerésről, s ennek során ellentmondásba kerül az idealista ismeretelmélettel, mert azt állítja, hogy minden emberi képzet és fogalom végeredményben a valóságból, a természetből jön létre

„A tér — írja —, az idő, a társadalom, a munka, az éghajlat, az élelem, a közlekedés, az állatok, a mechanikus erő, nap mint nap a legnyíltabb feladatokat adják fel nekünk, amelyek jelentősége határtalan . . . Az anyag valamennyi sajátossága — szilárdsága vagy ellenállóképessége, tehetet-

* Emerson Művei. 1. köt. Szentpétervár 1902. 77. old.

** Uo. 172. old.

*** Emerson: Az emberi szellem képviselői. Id. kiad. 97. old.

**** Emerson Művei. 1. köt. Id. kiad. 21. old.

***** Uo. 152. old.

lensége, terjedelme, mértani alakzata, oszthatósága — mind megannyi feladat az ész számára. Az ész összead, eloszt, összekapcsol, mér, s ezen a tekintélyes színpadon talál táplálékot és teret tevékenysége számára.”*

Emerson azonban, miután rehabilitálta a természetet és hangsúlyozta a természeti törvények megismerésének lehetőségét, sőt szükségszerűségét, a továbbiakban a schellingi idealizmus szellemében elmélkedik: azt követeli, hogy a természetben szellemi elvet keressünk. Schellingnek azt a tételét, hogy „az anyag voltaképpen nem más, mint tevékenységének egyensúlyában érzékelt szellem”**, Emerson azzal az állítással egészíti ki, hogy „a materiális, az anyagi még a fizikai területen is elmosódik a szellemi mögött”.*** Végeredményben az idealizmus nyílt hirdetőjévé válik. Azt állítja, hogy az idealizmus az a világnézet, amely teljesebben felel meg az emberi lélek igényeinek és követelményeinek.

Emerson az amerikai burzsoázia kedvében járva kijelenti, hogy a természet látványa istenfélelmet vált ki az emberben, s elvezeti őt istenhez.

Emerson idealizmusa tehát közvetlenül átnő a misztikába és a fideizmusba. Azt hirdeti, hogy vissza kell térni a neoplatonisták idealizmusához s Swedenborgot dicsóíti. Lángelmének nevezi, „aki arra volt hivatva, hogy . . . átlépje a Tér és Idő korlátait, behatoljon a ködös szellemvilágba, és új vallás megalapítását kísérelje meg a világban . . .”****

Emerson, aki Hegel fiatalabb kortársa volt, nyíltan és tüntetően semmibe vette Hegel filozófiai rendszerét és idealista dialektikáját. A hegeli filozófia az ő számára túlságosan racionalisztikus volt. Misztikus nézeteket vallott, azt követelte, hogy az ember ösztönösen támaszkodjék az érzésekre és a tudattalan emóciókra, s a változó dolgokban és jelenségekben közvetlenül tárja fel az istenséget.

„Hadd tanulja meg az ember az állandót a változóban és hullámmozgásban; tanulja meg, hogyan viselje el ama dolgok letűntét, melyeket tisztelni megszokott volt, úgy, hogy ne veszítse el a tiszteletét; tanulja meg, hogy nem azért van ezen a földön, hogy ő formáljon, hanem hogy ő formáltassék, s bár feneketlen mélység alatt újabb feneketlen mélység tátong és vélemény félreszorít véleményt, végezetre valamennyi benne foglaltatik az Örök Végső Okban.”*****

Emerson tehát a miszticizmuson át eljut a teológiához. Világnézetében az amerikai burzsoázia körében elterjedt puritán tendenciák fölébe kerekednek annak a törekvésének, hogy a vallástól független filozófiai gondolkodás útjára lépjen. Filozófiája ezért egy visszafelé tett lépés a XVIII. század végi — XIX. század eleji amerikai felvilágosítók filozófiai tanításaihoz képest.

* Uo. 31. old.

** Schelling: System des transcendentalen Idealismus [A transzcendentális idealizmus rendszere]. Moszkva 1936. 162. old.

*** Emerson Művei. 1. köt. Id. kiad. 37. old.

**** Emerson: Az emberi szellem képviselői. Id. kiad. 107. old.

***** Uo. 163. old.

Emerson a materialista felvilágosítók etikai tanításaival ellentétben, az erkölcsöt teszi meg a lét alapjának, az isteni lényeg megnyilvánulásának, s ezzel összefüggésben vallásellenes jellege miatt bírálja az „értelmes egoizmus” felvilágosító erkölcsét. Harcol Franklin „practicizmusa” ellen, szembeszáll azzal az állításával, hogy az embert helyesen felfogott érdeke vezeti az erkölcsi cselekedetekhez, igyekszik bebizonyítani, hogy az embereknek le kell mondaniuk az élet örömeiről, s hogy a legfőbb erkölcsi elv az emberi egyéniség öntökéletesedése. „Egyetlen olyan utat sem látok — mondja —, amely jobban elvezetné az embert a tökéletesebb világhoz és a kielégüléshez, mint ha saját szívének tanácsára hallgat.”*

Emerson a filozófusok szemére hányja, hogy nem érdeklődnek kellőképpen az ember belső világa iránt. „Hatezer év filozófiája sem kutatta fel a lélek kamráit és raktárait”** — mondja.

Emerson a szemlélődő élet, egy sajátos aszketizmus szószólójává válik. Ebben a tekintetben jellemző híres költeménye, „Az önmegtartóztatás”, amelyben azt ajánlja, hogy aki szereti a rózsát, az ne tépje le a bokorról, s aki szereti a finom falatokat és dúsan megrakott asztalnál ül, egyszerű kenyeret és babot fogyasszon.

Emerson azonban egyáltalán nem elvileg híve az aszketikus erkölcsnek. Csupán azt kívánja érzékeltetni, hogy visszatetszőnek találja a hatalmas étvágyat, amellyel a ragadozó amerikai burzsoázia a profit utáni hajszába veti magát. „Őrizkedjete attól, hogy túlságosan nagy gazdagságot tartsatok kezetekben — mondja. — Az rövidesen rothadásnak indul, és férgeket hoz létre.”***

Emersont felháborítják az Egyesült Államok üzletemberei, akiknek a pénz mindennél fontosabb. Ennek tudható be, hogy bár az idealista erkölcs-elmélethez, a platóni és neoplatonista filozófiához való vonzódása elfordítja érdeklődését az amerikai felvilágosítók materialista eszméitől, az a kritika, amellyel a burzsoá „gyakorlatiasságot” illeti, mindmáig a haladást szolgálja.

A mai amerikai burzsoá filozófusok és szociológusok a legnagyobb mértékben eltúlozzák mindazt, amit Emerson az egyes kimagasló személyiségeknek a társadalom életében betöltött döntő szerepéről tanított. Maga Emerson volt az, aki mindenképpen igyekezett elejét venni a szubjektív történetfelfogásból adódó reakciós következtetéseknek. Az volt a véleménye, hogy a kiváló embereknek közel kell állniuk a néphez, ellenkező esetben nem nevezhetők kiváló embereknek.

Emerson rendszerint a demokrácia mellett szállt síkra. „Civilizáció” című munkájában a rokonszenv hangján idézte Montesquieu szavait: „Az országok nem akkor jól műveltek, ha termékenyek, hanem akkor, ha szabadok.”**** Szabadságon itt elsősorban az egyszerű, de becsületes emberek szabadságát érti.

* Emerson Művei. 1. köt. Id. kiad. 161. old.

** Uo. 162. old.

*** Uo. 109. old.

**** Uo. 57. old.

Emersonnak a burzsoá rendszer amoralitásával kapcsolatos kritikai megjegyzései mindmáig nem avultak el, és megőrizték haladó jelentőségüket.

„... Egy olyan ország, amelyben nincsen szólásszabadság — írja Emerson —, ahol a postahivatalt feltörik, a postai csomagokat felbontják és a leveleket feltépi, ahol a köz- és magántartozást az államon kívül nem ismerik el, ahol a szabadságra a társadalmi élet legalapvetőbb intézményei törnek rá; ahol a fehér nők helyzetét megalázóvá teszi a színesbőrű nők törvénytelen helyzete; ahol minden élő művészetet kívülről importálnak, s az semmiféle hazai, sajátos vonást nem tartalmaz, ahol a munkások számára nem biztosítják két kezük munkájának gyümölcseit; ahol az általános szavazás szabadsága nincs biztosítva, és egyenlőtlenül oszlik el; — az ilyen országot mindezekben a vonatkozásokban nem nevezhetjük civilizált országnak, hanem csak barbár országnak, és sem a talaj termékenysége, sem az éghajlat vagy a partviszonyok kedvező volta nem képes ellensúlyozni ezeket az öngyilkossághoz vezető hajokat.”*

Emerson olykor élesen bírálta az amerikai burzsoá politikusokat, csalóknak nevezte őket, akik nem hazájuk javával, nem a nép érdekeivel, hanem egyéni meggazdagodásukkal törődnek. Felháborodásában úgy jellemzi az Egyesült Államokban végbemenő kormányváltozásokat, mint a hatalom átvitelét „a bűnösök egyik csapata kezéből a bűnösök egy másik csapata kezébe”.**

Azonban idealista történetfelfogása megakadályozta abban, hogy helyes következtetéseket vonjon le a társadalommal kapcsolatos megállapításaiból. Végső soron az erkölcsben látja a társadalmi fejlődés mozgató okát, és arra a következtetésre jut, hogy a társadalmi rendszer csak az egyén erkölcsi tisztulása útján javulhat meg. Tanítása végeredményben a passzivitást, a politikai tevékenységtől való távolmaradást igazolja.

Emerson filozófiája, ellentmondásos jellege folytán, forrásul szolgál az amerikai filozófia és szociológia reakciós és haladó irányzatainak egyaránt. A reakciósok felkarolják és eltúlozzák Emerson idealista és misztikus kijelentéseit, a haladó filozófiai és társadalmi gondolkodás pedig azokat a megnyilvánulásait emeli ki, amelyek a burzsoá erkölcs legrothadtabb jelenségei, a politikai reakció ellen irányulnak.

Az Egyesült Államok haladó személyiségei Emerson műveiben sok értékes gondolatot és megállapítást találnak, amelyek segítségével leránt-hatják a leplet az úgynevezett „amerikai életformáról”, harcolhatnak a monopolisták ideológiájával, akik számára csak egyetlen „erkölcsi törvény” létezik — a maximális profitért való hajszá.

Emerson, számos korabeli filozófussal és szociológussal ellentétben, egyáltalán nem magasztalta a burzsoá rendet és a burzsoá kultúrát. Számos szociológiai tanulmányában védelmébe vette a kapitalizmus viszonyai között gazdasági és morális elnyomás alatt sínylődő embert.

* Uo. 56—57. old.

** Emerson: Az emberi szellem képviselői. Id. kiad. 163. old.

Gúnyolta a burzsoá civilizáció torz irányát és egyoldalúságát. Bebizonyította, hogy gyakran még az olyan technikai vívmányoknak is, mint a könyvnyomtatás feltalálása, a gőz alkalmazása és a gázvilágítás bevezetése, káros következményei vannak; ahelyett hogy megjavítanák az emberi életet, csupán kiváltságos emberek kis csoportjának a bevételét szaporítják. Emerson elítélte az igazságtalan, hódító háborúkat. Mindennél többre becsülte az egyszerű emberek szerény munkálkodását. Ennek tulajdonítható többek között, hogy a mai amerikai expanzionisták és filozófus ideológusai rossz szemmel nézik tanításait.

A „Transzcendentális Klub” más képviselői közül igen nagy népszerűségre tett szert Emerson közeli harcostársa, *George Ripley* (1802—1880), aki pályafutását Emersonhoz hasonlóan, mint lelkész és egyházi prédikátor kezdte. Ripley, mint Emerson is, bírálta a burzsoá civilizációt, bebizonyította, hogy a tőkés rend ellentmond az erkölcsi elveknek. A fourierista propaganda hatására arra a következtetésre jutott, hogy a kapitalista társadalom fogyatékosai tökéletlen berendezéséből adódnak. Ripley a tőkés viszonyok fő baját a „mindenki mindenki elleni harcában”, az egyén és a társadalom érdekei közti antagonisztikus ellentmondásokban látta.

Ripley, Emersonnal ellentétben, azt állította, hogy a társadalmi környezet hatására még a legerényesebb emberek is gazfickókká és nagyra-vágyókká válhatnak. Ezért az egyén tökéletesedésének emersoni elvével az ember társadalmi környezete megváltoztatásának elvét állította szembe. Az új társadalomnak — mondotta, — új, erkölcsi tekintetben kiváló embereket kell kikovácsolnia. Ripley azonban, a többi utópista szocialistához hasonlóan, nem az osztályharcot, nem a dolgozó tömegeknek a proletariátus által vezetett forradalmi harcát tartotta célravezetőnek, hanem a békés propagandát; abban a hitben élt, hogy a tőkéseket meg lehet győzni arról, hogy a szocialista társadalom fölényben van a kapitalista társadalommal szemben.

Ripley 1841-ben Boston közelében „Földművelési és nevelési intézet” néven egy kis mintatelepet létesített, amely később a Brook Farm falanszter nevet vette fel. Az intézet számára készített alapszabályban Ripley megfogalmazta szociológiai nézeteinek főbb elméleti elveit. Úgy vélte, hogy a társadalomnak két típusa van: az ésszerű és igazságos társadalom, amelyben az emberek között baráti viszony alakul ki, és egy másik társadalom, amely az ésszerűnek ellentéte, és felépítésében amorális. A haladó emberek feladata, hogy a gyakorlatban bizonyítsák be az ésszerű rend fölényét az ésszerűtlennel szemben.

A Brook Farm mintegy öt és fél évi működés után megszűnt. Csaknem egyidejűleg feledésbe merültek Ripley utópikus nézetei is.

Munkáiban élesen bírálta a kapitalizmust a „Transzcendentális Klub” egy másik tagja, *Henry David Thoreau* (1817—1862). Fő műve „Walden, vagy az erdei élet” [Walden, or Life in the Woods] címen 1854-ben jelent meg. Thoreau arra a következtetésre jutott, hogy a tőkés társadalmat a pazarlás viszi romlásba és az, hogy képtelen szervezeten elrendezni az

emberi életet. Tiltakozott az uralkodó osztályok egoizmusa és az Egyesült Államokban elburjánzott profithajszá ellen. Kispolgári nézőpontból bírálta a nagyipart.

Thoreau, aki egyetértett Emersonnak azzal az elvével, hogy a szabadság és a függetlenség kivívásának legjobb módszere az erkölcsi tökéletesedés, még Emersonnál is erőteljesebben propagálta a valóság passzív szemlélését, a tevékeny politikai harcról való lemondást. A politikai reakció elleni harc egyik legjobb módszerének az adófizetés megtagadását tekintette. A klerikalizmus elleni harc formájául a templomlátogatás beszüntetését ajánlotta.

Thoreau a tőkésekkel vívott osztályharcot a nagy tőkés vállalatoknál gyártott áruk bojkottjával cserélte fel. A kistulajdont védelmezte, „kapitalizmusellenessége” nem lépte túl a nagytőke kispolgári kritikájának határát.

Thoreau végül is a remeteélet propagálójává lett, és több éven át teljes visszavonultságban élt a waldeni tó partján egy kis kunyhóban.

Thoreau világnézete tanítójának, Emersonnak világnézetéhez hasonlóan, nem volt következetes, de nem is kísérelte meg, hogy nézeteit többé-kevésbé rendszeres formában fejtse ki. Egyes kijelentéseire és a kortársak visszaemlékezéseire támaszkodva azonban azt a véleményt alakíthatjuk ki, hogy közel állt a panteizmushoz, és az emberi élet legfőbb céljának a természet szemlélését tekintette, amelyben az istenség megnyilvánulását látta.

Az Egyesült Államok haladó természettudósai, a transzcendentális iskola idealistáival ellentétben, a harmincas-ötvenes években materialista természetfelfogást vallottak, noha általános filozófiai kérdésekben gyakran az uralkodó idealista, sőt teológiai tanításokhoz ragaszkodtak. Az 1831-ben alapított New York-i egyetemen, az 1848-ban létesített wisconsin-i egyetemen és az 1851-ben alapított Észak-Nyugati Egyetemen a fizikát, a kémiát, a biológiát és az orvostudományt Franklin felvilágosító eszméi szellemében tanították. *Nathaniel Bouditsch* (1773–1838) amerikai matematikus, a naprendszer keletkezését magyarázó Kant–Laplace elmélet népszerűsítése érdekében, lefordította Laplace „Az égi mechanika” című könyvét (1829–1839-ben adták ki), ami roppant felháborodást váltott ki az Egyesült Államok egyházi köreiből. *James Dwight Dana* (1813–1895), kiváló amerikai geológus és mineralógus, természettudományos kutatásaiban abból indult ki, hogy a természet és annak törvényszerűségei objektíve léteznek, s szembeállt az okság szubjektív magyarázatával. „A mineralógia rendszere” [The system of minerology] című, 1837-ben megjelent munkája az ásványok kémiai osztályozását tartalmazza, ami elvileg ellentmond a transzcendentalisták elvont természetfilozófiai felfogásának.

Az Egyesült Államokban elszántan harcolt Darwin materialista eszméiért *Asa Grey* (1810–1888) botanikus, akit Darwin 1857-ben személyesen ismertetett meg tanításának alapjaival. Grey szembeállt a Darwin-ellenes Jean Louis Agassiz metafizikus és idealista felfogásával. Grey nézetei ellen élesen tiltakoztak az amerikai teológusok. A materialista

eszméket, melyeket a XIX. század derekán a haladó amerikai természet-kutatók vallottak, a későbbiek során, a XIX. század végén és a XX. század elején, felhasználták az Egyesült Államok haladó filozófusai.



Az Egyesült Államokban a filozófiai és szociológiai gondolkodás számos olyan iskola és áramlat éles harcában fejlődött, amelyek végső soron az osztályharc éleződését tükrözték abban az időszakban, amelyben az ország a kapitalista fejlődésnek egy magasabb szakaszába lépett. Ezt a szakaszt egyfelől az jellemezte, hogy az amerikai nagyburzsoázia uralkodó rétegei a reakció felé fordultak, másfelől pedig az, hogy az amerikai népdolgozó rétegeinek, a fiatal proletariátusnak, a farmereknek, a városi kispolgárságnak és a haladó értelmiségnek a képviselői a politika és ideológia küzdőterére léptek. A burzsoá filozófusok, akik elfordultak a felvilágosítók materialista és vallásellenes tendenciáitól, különféle eklektikus tanításokra tértek át, amelyek egyesítették az objektív és szubjektív idealizmus elemeit. A burzsoá szociológusok körében megjelentek a kapitalizmus nyílt védelmezői és a déli rabszolgatartó elemekkel való kompromisszum hívei.

Ezzel szemben az Egyesült Államok filozófiai és szociológiai gondolatának haladó képviselői a természettudomány eredményeire támaszkodtak, materialista eszméknek adtak hangot, a szociológia terén pedig az amerikai burzsoá rend bírálatának útjára léptek, az abolicionizmust hirdették, Owen, Saint-Simon és Fourier utópikus szocializmusának eszméit terjesztették.

A FILOZÓFIAI ÉS SZOCIOLÓGIAI GONDOLKODÁS FEJLŐDÉSE A LATIN-AMERIKAI ORSZÁGOKBAN A FEUDALIZMUS BOMLÁSA ÉS A KAPITALIZMUSBA VALÓ ÁTMENET IDEJÉN

(A XIX. század hetvenes éveinek elejéig)

A latin-amerikai országokban a XIX. század elejére már kiéleződtek az ellentmondások a feudális gyarmati rendszer és a latin-amerikai országok gazdasági és politikai továbbfejlődésének szükségletei között. Spanyolország és Portugália, ezek az elmaradott feudális-abszolutista államok, nem tudták kielégíteni gyarmataik iparcikkék és egyéb áruk iránti egyre fokozódó keresletét, és mindenképpen akadályozták a gyarmatok iparának és mezőgazdaságának fejlődését.

A születő kapitalista viszonyok már nem fértek a feudális államok gyarmati uralmának szűk kereteibe.

A latin-amerikai gyarmatok lakosságának csaknem valamennyi rétege érdekelve volt a feudális gyarmati rendszer megszüntetésében. A XIX. század elejétől kezdődően a nagy elégedetlenség nemzeti felszabadító mozgalomban tört magának utat, amely kiterjedt ezekre a gyarmatokra.

A XIX. század első felében megkezdődik Dél- és Közép-Amerika népeinek felszabadulása a több mint 300 évig tartó spanyol és portugál gyarmati rabság alól. Önálló államok keletkeznek a spanyolok és portugálok által létesített alkirályságok és kormányzóságok helyén, mely államok a kapitalista fejlődés útjára lépnek, és amelyekben nemzetté szerveződnek a latin-amerikaiak.*

A latin-amerikai országok politikai forradalmainak, jóllehet különböző történelmi feltételek mellett és más-más körülmények között mentek végbe, rokon céljaik voltak, amelyek lényege a feudális rendszer felszámolásaért és a gyarmatok nemzeti függetlenségéért vívott harc volt. A felszabadító mozgalmaknak azonban a nemzeti függetlenség kivívása mellett más, a polgári forradalom jellegéből adódó feladataik is voltak: a politikai demokrácia megteremtése, a rabszolgaság és a peon-rendszer

* Latin-Amerikában a spanyol és portugál gyarmati uralom elleni harc eredményeképpen különböző időkben a következő államok jöttek létre: Argentína, Bolívia, Brazília, Chile, Columbia, Costa-Rica, a Dominikai Köztársaság, Guatemala, Honduras, Kuba, Mexikó, Nicaragua, Panama, Paraguay, Peru, Salvador, Uruguay, Venezuela, továbbá megalakult Haiti állama (volt francia gyarmat). Legelőször Haiti függetlenségét kiáltották ki (1804-ben), legutoljára Kubaét (1898-ban). A latin-amerikai országok többsége 1821-ben nyerte el függetlenségét.

eltörlése, a kereskedelem és az ipar fejlődését akadályozó középkori korlátozások megszüntetése, a feudális földbirtoklás felszámolása; ezeknek a feladatoknak a megoldásához nem volt elég csupán a nemzeti függetlenség kivívása.

A latin-amerikai országokban a forradalmi mozgalom, a burzsoá viszonyok fejletlensége következtében a feudális elemek részéről még nagyobb ellenállásba ütközött, mint Észak-Amerikában.

Több országban, például Peruban és Braziliában, annak ellenére, hogy a forradalom kivívta a nemzeti függetlenséget, a polgári átalakulás nem jött létre, mert a hatalom a feudális nagybirtokosok kezében maradt, a burzsoázia gyenge volt, a munkásosztály pedig még nem alakult ki.

„A forradalom idején — írja W. Foster — a gyarmati tőkés osztály, amely elsősorban kereskedőkből állt, igen kisszámú volt. A spanyol gyarmatokon valójában igazi munkásosztályról sem beszélhetünk, mivel a legtöbb szakmunkás és egyéb munkás a lakosság túlnyomó többségét alkotó indián, néger, mesztic rabszolga és peon volt.”*

A nemzeti felszabadító mozgalmat csaknem mindenütt a kreolok irányították, akik kezében jelentős földtulajdon összpontosult. Zömük a kereskedő réteghez tartozott, vagy szabadfoglalkozású volt. A hadseregben, a közigazgatásban, sőt az egyházban is meglehetősen nagy számban voltak képviselve. A függetlenségi harc vezetői — többségükben kreol földbirtokosok — félték a tömegek aktív tevékenységétől, általában húzódoztak attól, hogy a „színesbőrű” lakosságot bevonják a felszabadító harcba, és a függetlenséget elsősorban külföldi hatalmak támogatásával akarták elérni. Bár a kor haladó emberei nemegyszer felvetették, hogy fel kell számolni az indián parasztok hűbéri függőségét, általában a mozgalom élén álló kreol földbirtokos arisztokrácia ellenállásába ütköztek. A kreol vezetők e politikája erősen hátráltatta a latin-amerikai népek felszabadításának ügyét.

A latin-amerikai országokban a függetlenségi harcok után csaknem mindenütt olyan köztársasági rendszert vezettek be, amely az országok társadalmi szerkezetét csaknem érintetlenül hagyva, megszilárdította a földesurak és a burzsoázia felső köreinek osztályuralmát. Ilyen történelmi körülmények között léptek a latin-amerikai országok a kapitalista fejlődés útjára. Olyan időszak következett be, amikor az uralkodó csoportok egymás között torzszalkodtak a hatalomért, és a haladó burzsoá demokratikus erők több latin-amerikai országban ismételten megkísérelték, hogy megváltoztassák a feudalizmuson alapuló társadalmi és politikai rendet.

Mexikóban, az 1824-ben alakult mexikói köztársaság fennállásának első éveiben elkeseredett harc folyt a hatalmat követelő két csoport — a centralisták és a föderalisták — között. A centralisták a felső papság és a gazdag földesurak érdekeit juttatták kifejezésre, a reakció erőit személyesítették meg, amelyet rémülettel töltött el a parasztmozgalom

* *Foster*: Az amerikai földrész rövid politikai története. Bp. 1952. 169—170. old.

elterjedése, s amely e mozgalom kegyetlen elfojtását követelte. A föderalisták a kispolgári tömegek érdekeit képviselték s ezekhez csatlakoztak bizonyos időszakokban a földbirtokosok egyes képviselői is. A föderalisták polgári reformok bevezetését követelték, s meg akarták szüntetni az egyház politikai befolyását. 1833-ban, forradalmak hosszú sora után, Mexikóban létrejött a föderalisták egyik vezérének, Santa Anának a diktatúrája, aki azonban a hatalom megragadása után gyorsan megváltoztatta politikai irányvonalát és átváltozott a klerikális-földbirtokos reakció oldalára. Santa Ana diktatúrája 1855-ig tartott, amikor is a nép széleskörű forradalmi mozgalma megdőntötte. 1857-ben új mexikói alkotmányt fogadtak el, az akkori időkhez képest a legdemokratikusabb alkotmányt, amely biztosította az általános választójogot, deklarálta a szólásszabadságot, a gyülekezési szabadságot stb. Ezzel egyidejűleg több rendeletet hoztak, amelyek korlátozták az államtól immár elválasztott egyház hatalmát, s az egyház vagyonát szekularizálták. Szélnek eresztették a szerzetes-rendeket is, és elűzték a jezsuitákat. A reakció és különösen a felkelést szervező és polgárháborút szító egyház ellenállása hiábavalónak bizonyult, az új alkotmányt bevezették. 1860-ban az ellenforradalmi erőket szétzúzták, ezzel azonban még nem értek véget a fiatal mexikói köztársaság megpróbáltatásai. Már 1861-ben megkezdődött az angol—spanyol—francia intervenció, amelyet Marx Károly „a nemzetközi történelem krónikaiban feljegyzett legszörnyűbb vállalkozások” egyikének nevezett.*

Az intervenciók igyekeztek országaik tőkései számára vezető pozíciót biztosítani Mexikó gazdasági életében. A későbbiek során azonban koalíciójuk belső viszályok miatt felbomlott, és a franciák egyedül kezdték háborút viselni Mexikó ellen. A mexikói népnek csak 1867-ben sikerült hatalmas véráldozatok árán, hősies nemzeti felszabadító harcban elűznie a hódítókat és helyreállítani a köztársasági rendet.

Mexikó azonban a köztársasági erők győzelme után sem lépett a gyors gazdasági fejlődés útjára, és nem tudta megszilárdítani a kivívott függetlenséget, mert az országban voltaképpen még nem volt proletariátus, a kispolgárság, a forradalom egyik mozgatóereje pedig gyenge volt és nem tudta megtartani a hatalmat, amelyet így a nagybirtokosok ragadtak a kezükbe. 1877-ben katonai puccs juttatta uralomra Porfirio Diazt, aki lényegében a földesúri reakció diktatúráját valósította meg. Diaz uralma alatt Mexikó voltaképpen félgyarmati orszaggá változott, amelyben a külföldi tőke jelentős gazdasági pozíciókat foglalt el.

Argentínában a köztársaság fennállásának első napjaitól kezdve két párt vetélkedett a hatalomért. Az egyik pártot az úgynevezett unitaristák alkották, akik Buenos Aires tartomány földbirtokosainak és kereskedő burzsoáziájának érdekeit védték, és egy központosított állam megteremtéséért harcoltak, amelyben tartományuk képviselői töltötték volna be a vezető pozíciókat; a másik párt a föderalisták pártja volt,

* *Marx*: Intervention in Mexico [Intervenció Mexikóban]. Lásd *Marx—Engels Művei*. XII. köt. II. rész. 202. old. (oroszul).

amely a többi tartomány földbirtokosainak érdekei mellett szállt síkra, és azok autonómiájáért harcolt. De a nép valóságos érdekeit nem fejezte ki sem az egyik, sem a másik párt. A tömegek előtt különösen gyűlöletesek voltak az unitaristák, akik a húszas évek végén voltak hatalmon. Ebben az időben az egész országban egymást érték a politikájukkal elégedetlen nép felkelései.

Rosas diktatúrája idején, amely 1829-től 1852-ig tartott s a nagybirtokos földesurak hatalmát jelentette, Argentínába angol tőke özönlött be, amely később befolyása alatt tartotta az ország gazdasági életét. Rosas diktatúrájának megdöntése után a két csoport harca még jobban kiéleződött. A polgárháború, a felkelések, a diktátorok váltakozása — a különböző földbirtokos csoportok hatalmi harcának mindezek a megnyilvánulásai azon túlmenően, hogy tönkretették az országot, és akadályozták gazdasági fejlődését, megkönnyítették a tőkés hatalmaknak, hogy leigázzák Argentínát, főleg pedig Angliának, hogy a későbbiek során valóban agrár-függvényévé változtassa át. Az uralkodó osztályok népellenes és nemzetellenes politikája egyre erélyesebb tiltakozást váltott ki a tömegekből és a nép érdekét védelmező haladó demokratikus gondolkodású közéleti személyiségekből. Ezek az erők azonban még gyengék és szervezetlenek voltak, s ezért nem változtathatták meg az országban uralkodó feudális rendet.

K u b a s z i g e t e egyike azoknak a spanyol gyarmatoknak, amelyek még hosszú időn át a spanyolok kezében maradtak. A XIX. század első felében mindvégig elmaradtott feudális ország volt, mert az anyaországban végbement polgári átalakulások nem idéztek elő érezhető változásokat a sziget társadalmi és gazdasági rendszerében, ahol továbbra is a néger rabszolgamunka volt túlsúlyban. Kuba népe hőiesen harcolt a spanyol gyarmatosító uralom ellen. 1812-ben a szigeten nagyarányú négerlázadás tört ki; még jelentősebb felkelés zajlott le 1860-ban.

A gyarmat uralkodó osztályai körében létrejött ugyan egy szeparatista mozgalom, de hívei igen bátortalanul dolgoztak, és visszariadtak attól, hogy új lökést adjanak a forradalmi mozgalomnak. Mindazonáltal, a spanyol kormányzat kénytelen volt számolni azokkal a követelésekkel, amelyekkel a földbirtokos réteg és részben a már jelentkező kubai burzsoázia lépett fel, és bizonyos engedményeket tenni, többek között jogot biztosítani Kubának a szabadkereskedelemre stb.

Brazília-nak az idegen, portugál uralom alóli felszabadítását a többi latin-amerikai országtól eltérően, felülről hajtották végre: a brazil feudális földesurak és a burzsoázia felső körei követelésére Pedro trónörökös, portugál helytartó, 1822-ben kinyilatkoztatta Brazília függetlenségét, magát pedig Brazília császárának nyilvánította. Ez a felszabadulás azonban az ország gazdasági és politikai életében nem idézett elő jelentősebb változást. A XIX. század első felében és a század közepén az ipar nagyon lassan fejlődött, és lényegében a külföldi tőke irányítása alatt állt. Brazília a XIX. század első felében mindvégig monarchia maradt, melegágya volt az ellenforradalomnak és az egyházi mákonynak. A nemzeti felszabadulás

jóformán egyáltalán nem változtatta meg az ország társadalmi szerkezetét; hosszú időn át folytatódott a feudális nagybirtokos földesurak diktatúrája, akik óriási méretekben használták fel a négerek és indiánok rabszolgamunkáját és kegyetlenül elfojtották felkeléseiket. Az ország évtizedeken át színhelye volt a nép ismételten kitörő forradalmi megmozdulásainak és a különböző ültetvényes csoportok összeütközéseinek. A kormány a forradalmi megmozdulások kegyetlen elfojtásával vagy liberális jellegű intézkedésekkel próbálta „lecsillapítani” az ország népét.

A spanyol és portugál gyarmati rabság alól felszabadult latin-amerikai országokat gazdasági elmaradottságuk következtében a tőkés nagyhatalmak nemsokára bevonták befolyási szférájukba és harcaikba. Latin-Amerika formailag független országai ebben az időben ténylegesen félgyarmati, főleg Angliától függő országok voltak. A gazdaságilag és politikailag gyenge latin-amerikai burzsoázia, amely nem volt képes megszilárdítani uralmát, csekély kivétellel szövetségre lépett az uralkodó földbirtokos arisztokráciával és nagymértékben alárendelte magát a külföldi tőkének.

A gazdasági és politikai élet sajátos feltételei befolyásolták a társadalmi, politikai és filozófiai gondolat fejlődését a latin-amerikai országokban. Egyes burzsoá filozófiatörténészek helytelen módon azt állítják, hogy a latin-amerikai országok filozófiájában nincs önállóság, és csak utánzata a nyugat-európai, vagy később az észak-amerikai filozófiának. Valójában a latin-amerikai népeknek gazdag és sokoldalú kultúrájuk és társadalmi, többek közt filozófiai nézeteik vannak; ezt figyelmen kívül hagyni és tagadni csak azoknak az erőknak áll érdekében, amelyek ma is arra törekednek, hogy kiterjesszék uralmukat a latin-amerikai népekre, és arra számítanak, hogy új formában folytathatják Latin-Amerika erőforrásainak kifosztását, szabadságszerető népeinek kizsákmányolását.

A latin-amerikai népek filozófiai eszméi más népek filozófiai gondolkodásához hasonlóan, nem fejlődhettek a világ filozófiai eszméitől elszigetelten, de ez nem jelenti azt, hogy a latin-amerikai filozófia teljesen a nyugat-európai filozófiától függött. A latin-amerikai országok haladó társadalmi eszméi sajátosan tükrözték és a maguk módján feldolgozták Nyugat-Európa haladó társadalmi, politikai és filozófiai eszméit.

A XIX. század első felében a latin-amerikai népek társadalmi gondolkodására nagy hatással volt a XVIII. század végi francia polgári forradalom és annak eszméi. Széles körben terjedtek a forradalmi felvilágosítás eszméi, a skolasztika és a teológia bírálata, a szenzualista ismeretelméleti nézetek.

William Z. Foster a következőképpen jellemzi a latin-amerikai országok politikai és filozófiai eszméinek fejlődési irányát ebben az időszakban: „A francia forradalom hatalmas befolyást gyakorolt a forradalom kirobbanására. Montesquieu, Voltaire és Rousseau műveit szervezett irodalmi körök tanulmányozták szerte a gyarmatokon, és valamennyi írni-olvasni tudó felnőtt ismerte a francia forradalom történetét. Miranda és számos más, kiemelkedő latin-amerikai szabadságharcos a francia forradalmi hadseregben küzdött, és közülük sokan nevelkedtek Franciaországban. Maga Bolivar is lelkesen hitt Rousseau tanításaiban. Az Egyesült

Államok sikeres forradalmának példája is magával ragadta Latin-Amerikát. A kreolok jól ismerték a forradalom történetét, tanították és lelkesítették őket Jefferson és Paine forradalmi tanai.”*

A XIX. század első felében a haladó eszmék széleskörű elterjedése elsősorban a forradalmi mozgalmak erősödésével volt kapcsolatban. Elősegítette ezt az a körülmény is, hogy a forradalmi gondolat számára már eléggé előkészítette a talajt a haladó filozófiai eszmék elterjedése a XVIII. század második felében. A latin-amerikai országok haladó társadalmi és politikai gondolkodásának kialakulásában nagy szerepe volt a cadizi Cortes (Nemzetgyűlés) 1812-ben kihirdetett új spanyol alkotmányának, amely a korszak egyik leghaladóbb és legdemokratikusabb alkotmánya volt, és a spanyol gyarmatok népeinek egyenjogúságát proklamálta.

A latin-amerikai országok népei nemcsak a gyarmati rabság bilincseit rázták le, hanem szellemileg is felszabadultak. A társadalmi gondolkodás valamennyi területén a nemzeti öntudat fellendülésének időszaka volt ez.

A latin-amerikai népek filozófiája a XIX. század első felében főként társadalmi és politikai irányban fejlődött, főleg a szociológia és az etika problémáival foglalkozott. A latin-amerikai haladó gondolkodók különös figyelmet szenteltek a nemzeti függetlenségért és a latin-amerikai országok polgári demokratikus úton való szabad fejlődéséért vívott eszmei harcnak.

Bár a latin-amerikai népek a három évszázados gyarmati időszakban a katolikus egyház befolyása alatt álltak, a XIX. század első felében és a század közepén jelentősen elterjedtek a materialista és ateista elméletek.

Miként a XVIII. század végén, a XIX. század első felében is szembe-tűnően megmutatkozott a latin-amerikai országok haladó filozófiájának az a sajátossága, hogy idegenkedett a skolasztikától és a katolikus teológiától, amely a gyarmati elnyomást és a feudális rendszer önkényét testesítette meg. A nemzeti függetlenség elérése elképzelhetetlen volt a skolasztika szellemi uralmának megszüntetése nélkül, amely évszázadokon keresztül a gyarmatosító feudálisok legfőbb elméleti fegyvere volt.

Noha a latin-amerikai országokban a nemzeti függetlenség kivívásának eredményeképpen sok állam született, amelyek mindegyike különféle sajátosságokkal rendelkezett a gazdasági, politikai és eszmei élet területén, filozófiai fejlődésük mégis igen sokban hasonlít és a fő irányzatok egybe-esnek. Ezeknek az országoknak a gondolkodói lényegében hasonló feladatokat oldanak meg a feudalizmus maradványai, a klerikalizmus szellemi igája és a skolasztikus filozófia uralma ellen vívott eszmei-elméleti harcban, s ezért tanításaik nemzeti jelentőségükön túlmenően, általános amerikai szempontból is jelentősek.

A latin-amerikai országokban a XIX. század első felében és a század közepén a haladó társadalmi, politikai és filozófiai gondolat elsősorban a nemzeti burzsoáziának és a kispolgárság dolgozó rétegeinek azokat az érdekeit védelmezte, amelyek a nemzeti felszabadító harc során nem nyertek kielégítést.

* *Foster*: Az amerikai földrész rövid politikai története. Id. kiad. 166. old.

A XIX. század közepén a latin-amerikai népek haladó gondolkodása szembekerült a teológiai és a skolasztikus filozófiai nézetekkel, amelyek a felszabadító mozgalmak idejét követő reakció időszakában elburjánoztak. Ugyanakkor számos polgári gondolkodó, különösen a XIX. század közepétől kezdve, hátat fordított a forradalmi hagyományoknak, s az akkoriban Nyugat-Európában divatos burzsoá idealista áramlatok, különösen a pozitívizmus és eklekticizmus hívévé szegődött. Az a reakciós állítás, hogy a nép nem tud mit kezdeni az önkormányzattal, visszhangra talált ezeknél a gondolkodóknál. A burzsoázia ideológusai ezen az „elméleti” alapon akarták igazolni a Latin-Amerika több országában kialakult diktatórikus rendszert.

A különböző latin-amerikai országokban a skolasztika és a teológia ellen fellépő haladó filozófiai és szociológiai gondolat sajátos formák között, különféle utakon fejlődött.

Kuba szigetén a skolasztikaellenes filozófia fejlődésében nagy szerepet játszottak Kuba egyik függetlenségi harcosa, *Felix Varela y Morales* (1787 — 1853) művei.

Varela, aki demokratikus törekvéseinek gyakorlati megvalósításán fáradozott, sikraszállt azért, hogy Kubát függetlennek nyilvánítsák, sőt egy erre vonatkozó tervezetet is benyújtott a spanyol Cortesnak. Forradalmi meggyőződése miatt VII. Ferdinánd halálra ítélte; Varela kénytelen volt az Egyesült Államokba emigrálni, és itt is maradt élete végéig. Nyomorban, hazájától távol halt meg.

Varela működésének időszakában Kubában a filozófiai oktatás a skolasztika tanulmányozására korlátozódott. Varela, aki a habanai szeminárium filozófia-tanára volt, reformot vezetett be a filozófiai oktatás terén. Ez a reform a szillogisztika skolasztikus módszerének bírálatára épült. „A tapasztalat és az értelem a tudományos ismeretek kizárólagos forrása és iránytűje” — írta Varela.

Varela tagadta a teológusok és a római pápák tekintélyét. Azt írta, hogy a szentatyák tekintélye filozófiai kérdésekben éppen akkora, mint amekkora azoknak a filozófusoknak a tekintélye, akiknek tanításait követik.

A középkori skolasztika tanulmányozása helyett Varela újkori filozófiatörténeti tanfolyamot vezetett be, amelyben különösen sokat foglalkoztak Descartes-tal. A tantárgyak között a fizika és a kémia is szerepelt. Kezdeményezésére az előadásokat latin nyelv helyett spanyolul tartották.

Varela különös figyelmet szentelt az ismeretelméleti problémáknak. A nominalizmus és a szenzualizmus álláspontjából kiindulva azt tartotta, hogy az ember minden ismeretét az érzékszerveken keresztül nyeri, s az

* Idézet Vida y pensamiento de Felix Varela c. műből [Felix Varela élete és filozófiája]. La Habana 1944. 9. old. — A továbbiakban Varela műveinek minden idézetét az említett forrásból merítjük. Mivel a latin-amerikai gondolkodók egyes művei jelenleg könyvtári ritkaságok, a fejezet megírásakor forrásként felhasználtuk külföldi szerzőknek a latin-amerikai filozófia és társadalmi gondolkodás történetével foglalkozó műveit.

egyes, konkrét dolgokat mindig hamarabb ismeri meg, mint az általános fogalmakat (univerzálisokat), amelyek önállóan nem léteznek, s csak logikai absztrakciók. Csak a konkrét és az egyes létezik — ez Varela alapvető tézise. Locke nyomán tagadta a velünk született eszmék létezését, de szembeszállt Locke-nak a reflexiókra vonatkozó tételével. Nagy jelentőségű volt a kanti apriorizmussal szembeni állásfoglalása („Értekezés a kanti doktrínáról” című cikkében, amely a New York-i „The Catholic Expositor and Literary Magazine”-ban jelent meg). Azt állította, hogy „a tudomány lényegéhez semmi köze sincsen annak a számtalan rendszernek és feltevésnek, amellyel az emberek teletömik a fejüket, amikor alárendelik a természetet eszméiknek, ahelyett hogy az eszméket rendelnék alá a természetnek”.*

Bár bizonyos fokig a dualizmus híve volt, a lélek és a test, a szellemi és az anyagi viszonyának kérdését alapjában mégis materialista módon oldotta meg. Szerinte a szervezet életfunkciói nem a lelki képességektől függenek, hanem az élő szervezet fejlődésének eredményei. „Mindenki mindig megegyezett abban, hogy a lélek nem képes megakadályozni a szervezet életfunkcióit, és mi hozzáteesszük — írta —, hogy nem is idézi elő azokat.”** Varelának lényegében az volt a véleménye, hogy a pszichikum tudományos felfogása és a lélekről szóló vallásos tanítás között semmiféle kapcsolat sincsen.

Varela lelkes volt, sokat írt és beszélt istenről, de elismerte, hogy a filozófiának joga van önállóan, a vallástól függetlenül létezni. A kubaiak találó megállapítása szerint „Varela megjelenésével a filozófia ledobta a reverendát és belépett az életbe”.***

Filozófiai tanítása ellentmondásos és következetlen. A materialista tételek mellett idealista fejtegetéseket is tartalmaz. Varela például nemcsak elismeri isten létezését, hanem hiábavalónak is tart minden vitát ebben a kérdésben, azt állítja, hogy „az igazi filozófia mindig tudta, honnan kell istent származtatnia, mindig tisztelte őt és hitt benne”.****

Annak az ésszerű gondolatnak védelmében, hogy az ember nem lelkével, hanem testével érzékel, Varela kijelentette, hogy ezt a véleményét csak abban az esetben változtatja meg, ha ezt isten nyilatkoztatja ki előtte, minthogy „ő hozta létre, ő őrzi ezt a szubsztanciát, és ismeri legbensőségesebb viszonyait”.*****

Varela igyekezett a haladó filozófiai nézeteket bizonyos fokig összeegyeztetni a vallásos meggyőződésével. Tanításában azonban a materialista tételek a legjelentősebbek.

A társadalmi viszonyok magyarázata terén, a szociológiai kérdések megoldásában Varela idealista volt: az volt a véleménye, hogy a társadalmi életben döntő szerepe van az egyén törekvéseinek és óhajainak.

* Vida y pensamiento de Felix Varela. Id. kiad. 46. old.

** Uo. 47. old.

*** Uo. 29. old.

**** Uo. 48. old.

***** Uo. 56. old.

Varela védelmébe vette az akkoriban elterjedt természetjog-elméletet, amelyet azonban szintén igyekezett összekapcsolni vallásos szemléletével.

Varela, aki elméletileg igyekezett megalapozni a politikai szabadságért folytatott harcot, bírálta a fatalizmust, amely szerinte „tönkretesz mindent, ami ésszerű . . . míg a szabadság — a társadalmi boldogulás elve — mérhetetlen haszonnal jár”.*

A XIX. század ötvenes éveit első felének egyik kimagasló kubai felvilágosítója a filozófus és pedagógus *José de la Lúz y Caballero* (1800 — 1862) volt. Caballero papi szemináriumot végzett, sokat utazgatott Európában és Amerikában. Kuba szigetére való visszatérése után főleg pedagógiai tevékenységet fejtett ki, filozófiát adott elő.

Caballero filozófiai nézeteire jellemző a szenzualizmus, amelyben a materialista tendenciák határozottan kifejezésre jutnak. Azt tanítja, hogy csak akkor lesz a nevelés eredménye új ember, ha megszabadul minden dogmatizmustól, és a valóság tanulmányozására támaszkodik. Mindenekelőtt az ember életének törvényeit és a természet törvényeit kell tanulmányozni — mondotta.

A természet tapasztalati tanulmányozását Caballero véleménye szerint az teszi szükségessé, hogy a természet elsődleges az eszméhez képest. „A fizikával vagy általában a természettudományokkal kezdeni — írta — annyit jelent, mint a legelején kezdeni . . . ezért az embernek, mielőtt ideológiussá válna, naturalistává kell válnia”, majd így folytatja: „Ki tagadná a logika, vagy helyesebben a filozófiai ismeretek jelentőségét? De nem a hiszemre elfogadott és a tanító szavain épülő tiszta szabályok logikájának, hanem a megfigyeléseken alapuló logikának jelentőségét.”** Caballero nevelési rendszerét szenzualista filozófiai elveire építette.

A kubai filozófus és pedagógus hosszú ideig élt Németországban, és alaposan ismerte Kant, Fichte, Schelling és Hegel filozófiáját. De az a vélemény alakult ki benne, hogy az idealista filozófia Kuba számára nem alkalmas. Hegel idealizmusának értelme, mondotta, a következő formulára szűkíthető le: „Ha a valóság nem alkalmazkodik az eszmékhez, annál rosszabb a valóságnak”; az ilyen formula a kubai gondolkodó nézete szerint helytelen és káros. Éppen ellenkezőleg, mondotta Caballero, ha az eszmék nem alkalmazkodnak a valósághoz, annál rosszabb az eszméknek.

Caballero szembeállt Cousin eklektikus filozófiájával, amely bizonyos hatással volt a kubai társadalom felső köreire. Cousin elmélete — írta — a restauráció kormányzatához való alkalmazkodás filozófiája; ez a filozófia ellentmond a kubaiak szabadságeszményének.

A kubai idealisták, Cousin eklektikus filozófiájának hívei — Manuel Gonzáles del Valle és José Zacarias Gonzáles del Valle — szembefordultak Caballero haladó eszméivel. Materializmussal vádolták Caballerót, aki erre azt válaszolta, hogy Locke követője; egyetért Locke-nak azzal az

* Uo. 48. old.

** Idézet *Medardo Vitier: La filosofía en Cuba* [A filozófia története Kubában] c. művéből. Mexico—Buenos Aires 1948. 98—100. old.

állításával, hogy minden ismeretünket a tapasztalás révén szerezzük, s ha ebből elkerülhetetlenül materializmus következik, akkor minden embernek materialistának kell lennie, mert Locke-nak ez a tétele már régen bebizonyított igazság.

Argentínában a XIX. század első felében a filozófia egyik legkiemelkedőbb alakja *Estéban Echeverría* (1805—1851) volt. Echeverría Buenos Airesben született; a huszas években Párizsban filozófiát, történelmet és más tudományokat tanult. Ebben az időben ismerkedett meg a saint-simonizmussal, amely a későbbiek során nagy szerepet játszott filozófiai működésében. Hazájába való visszatérése után irodalmi munkásságot fejtett ki. 1837-ben tevékenyen részt vett az „Ifjú Argentina” nevű titkos társaság szervezésében, amelynek fő célja a népek szabadságáért, a nemzeti függetlenségért, az emberek közti testvériségért, a haladásért való harc volt. Az „Ifjú Argentina” szervezet rövid ideig működött és társadalmi hatása csekély volt. 1840-ben Echeverría emigrációba kényszerült. 1846-ban, Montevideóban közzétette fő művét, „A Május Egyesület szocialista tanai”-t. Sikraszállt a demokratikus forradalom mellett, amelyben a régi társadalmi rend felszámolásának egyetlen eszközét látta. Lelkesedéssel fogadta az 1848. évi francia forradalomról érkező híreket, azt remélte, hogy ez Argentínában is óriási hatással lesz a forradalmi események alakulására. „Amerika — írta — igen sokat tanulhat a köztársasági Franciaországtól. A kérdés, amelyet Franciaország megoldott, az érdekek és jogok, amelyeket kinyilatkoztatott, a célok, amelyek felé törekszik, valamennyi néphez közel állanak; ennek tulajdonítható az az elragadtatott lelkesedés, amellyel a világ Franciaország zászlaját mint az egész emberiség zászlaját üdvözli.”*

Echeverría szerint a filozófia „a legkülönbébb életmegnyilvánulások tudománya”. Feladatai közé tartozik, hogy „az inertikus természetben keletkezésének törvényeit kutassa; az állatvilágban valamennyi lény életének fejlődéstörvényét keresse; a történelemben feltárja valamennyi nép és az egész emberiség haladó hagyományait”.** A filozófia — mondja Echeverría — „racionális törvényeinek rendeli alá az ipart és az ember anyagi tevékenységét”. Ezeket a meghatározásokat általánosítva, a következőket írja: „A filozófia az ész szeme; tanulmányozza és magyarázza a szükségszerű törvényeket, amelyek a fizikai és az erkölcsi világot, valamint a világmindenséget irányítják.”***

Ezek a meghatározások bizonyos természetfilozófiai, metafizikai korlátozottságuk ellenére arról tanúskodnak, hogy Echeverría igyekezett összekapcsolni a filozófiát az ember életével és tevékenységével.

Echeverría ismeretelméleti téren a szenzualizmus álláspontján volt. Cousin eklekticizmusával szembeszállva azt írta, hogy mindent egybe-

* Obras completas de Estéban Echeverría [Echeverría Művei]. Buenos Aires 1951. 411. old.

** Uo. 253—254. old.

*** Uo. 254. old.

vetve meg kell állapítani, hogy az ember nem más, mint gép, amelynek tevékenységét az érzékiség szabja meg.

Szociológiai nézetei bizonyos tekintetben közel állnak Saint-Simon nézeteihez. Saint-Simonhoz hasonlóan azt állította, hogy a társadalom véget nem érő fejlődésben van; akárcsak a francia utópista, ő is az osztálybéke alapján nyugvó osztályegyenlőséget hirdette. Saint-Simon az „új kereszténységet” a munkások kizsákmányolásának felszámolásában, a nyomor megszüntetésében, a nép anyagi és kulturális helyzetének javításában látta, Echeverría ehhez még hozzátette azt is, hogy a hazának fel kell szabadulnia és gazdaságilag fel kell virágoznia.

Echeverría azonban távol állt Saint-Simon egyszerű utánzásától. Egész alkotó munkája és tevékenysége konkrét politikai célok elérésére irányult, tanítása az argentin valóság mélyreható elemzéséből indult ki. „Az elvek meddők — írta —, ha nem ágyazzuk őket a valóság talajába, ha nem vernek benne gyökeret, s ha nem terjednek el — ha szabad így kifejeznünk — a társadalmi test vénáiban.”* Ezért, helyesen, úgy vélte, hogy a társadalmi elvek próbaköve azok gyakorlati alkalmazása.

Echeverría szerint az argentin nép jólétét legfőbbképpen az ipar fejlesztésével lehet előmozdítani. Argentína gyors gazdasági és társadalmi haladásának fő feltételét az ország demokratizálásában látta, de emellett fontos tényezőkként említette a munkászekerek számát, a tőke nagyságát és az egyesülés szellemét. E feltételek összessége nélkül véleménye szerint csak a földművelés és az állattenyésztés fejlődhet. Echeverría azt követelte, hogy szüntessenek meg minden olyan korlátozást, amely akadályozza az ipar fejlődését, és úgy vélte, hogy minden embernek joga van arra, hogy megválassza foglalkozását.

Echeverría különös figyelmet szentelt egy új gazdasági elmélet kidolgozásának, hogy elősegítse Argentína gazdasági fejlődését. Az európai gazdasági elméletek — mondotta — nem alkalmazhatók Argentínára, jöllehet egyetemes érvényességre tartanak igényt. „Minden népnek, minden társadalomnak — írta — megvannak a saját törvényei és sajátos létfeltételei, amelyek szokásaiból, történelméből, társadalmi helyzetéből, fizikai, intellektuális és morális szükségleteiből következnek.”** Ez azonban nem jelenti azt, hogy Echeverría tagadta az emberi társadalom általános fejlődéstörvényeit: „A gazdagság termelése — írta egyik munkájában — kétségtelenül minden időkre érvényes törvényeknek van alárendelve, miként fejlődésük során az emberi képességek is. De az is igaz, hogy a gazdagság és az ipar, amely azt létrehozza, minden egyes társadalomra jellemző külön törvényeknek van alárendelve, és fejlődésében befolyásolják helyi behatások, szokások, valamint az egyes népek társadalmi berendezkedése.”*** Tehát csupán ezeknek a közgazdászok és filozófusok által feltárt általános törvényeknek az elismerése alapján, a tények megfigyelése útján lehet felfedni azokat a helyi törvényeket, amelyek iparunk

* Uo. 158—159. old.

** „Filosofia y Letras”. 1947. 28. sz. 315. old.

*** Obras Completas de Estéban Echeverría. Id. kiad. 218. old.

vagy nemzeti vagyionunk fejlődését irányítják, és csak ezen az úton lehet egy Argentina számára alkalmas elméletet kidolgozni — mondotta Echeverría.

Szociológiai tanításában Echeverría elsősorban a kispolgári érdekek képviselőjeként lép fel. Kispolgári álláspontból védelmezi az elnyomott osztályok érdekeit, amelyekkel különösen együttérez, mivel az ember kizsákmányolását szégyenletes dolognak tartja. Szerinte az emberiség a kizsákmányolás három szakaszán ment át: az első szakaszban a család, a másodikban az állam, a harmadikban a tulajdon zsákmányolja ki az embert. Az utolsó szakaszt úgy határozta meg, hogy abban „ember az embert, gazdag a szegényt zsákmányolja ki”.*

Echeverría világosan látta a dolgozó és kizsákmányolt tömegek nyomorúságos helyzetét, ami kitűnik egy közvetlen kijelentéséből: „A proletár éjjel-nappal dolgozik, hogy gazdaggá tegye a henyélő tulajdonost; arcának verejtékét élelemre váltja be maga és családja részére. Munkájáért nem részesül azonos értékű díjazásban.” Majd így folytatja: „a termelőeszközök tulajdonosa kizsákmányolja és arra kényszeríti, hogy nyomorúságos munkabéréért igásállathoz hasonlóan szolgálja őt.”**

Echeverriának az volt a véleménye, hogy az argentin társadalom demokratikus átalakulása forradalom nélkül nem valósulhat meg. Számára azonban az igazi forradalom merőben mást jelentett, mint a számos államcsíny és diktátorváltozás, amely oly gyakori volt a latin-amerikai államokban. Echeverría számára a forradalom „a régi társadalmi rend teljes megváltozása, vagy a társadalom külső és belső rendszerének teljes átalakulása”.***

Echeverría nézete szerint a társadalom fejlődése elsősorban a régi és az új harcának folyamata. Ezt a harcot azonban idealista módon értelmezi, a régi és az új eszmék összeütközésének eredményeként. „A forradalom küzdőterén — írja — mindig két eszme van: a tespedés eszméje, amely igyekszik fenntartani a status quo-t s a múlt hagyományaihoz ragaszkodik, és az átalakító, haladó eszme.”****

Echeverría azonban a társadalmi harc lényegének felfogásában gyakran az „általános társadalmi testvériség” kispolgári, utópikus tanításának hatása alatt állott. Úgy vélte, hogy a társadalom valamennyi rétege között végleges egyetértés csak úgy alakulhat ki, ha az embereknek sikerül megtalálniuk a szolidaritás erkölcsi elvét, amely a munkaelosztás és díjazás szabályozójául szolgál. Ekkor valósulhat meg az a Saint-Simontól kölcsönzött elv, hogy „mindenkitől képességei szerint, mindenkinek munkája szerint”.

A kialakuló argentin burzsoázia érdekeit világosan juttatta kifejezésre egy másik argentin gondolkodó — *Juan Bautista Alberdi* (1810—1884).

* Obras completas de Estéban Echeverría. Id. kiad. 417. old.

** Uo. 418. old.

*** Uo. 249. old. Jegyzet.

**** Uo.

Alberdi Tucumanban született. Korán megismerkedett Rousseau műveivel; diákkorában tanulmányozta Locke, Condillac, Holbach, Helvetius és Cabanis filozófiáját, és tevékenyen részt vett az „Ifjú Argentina” szervezet létrehozásában. Montevideóban, ahol emigrációban élt, megismerkedett Saint-Simon tanításával, amely nagy hatással volt rá munkásságának korai szakaszában. A XIX. század negyvenes éveinek végén és ötvenes éveinek elején Alberdi szellemi vezetője volt az argentin állami egységért folyó kiterjedt mozgalomnak, amely 1852-ben elérte célját, és felszámolta a feudális reakció érdekeit képviselő Rosas diktatúráját.

Alberdi számos munkájában arra a következtetésre jutott, hogy Argentína polgári átalakulásának alapvető feltétele az ország gazdasági elmaradottságának megszüntetése. Elvetette Argentinának az európai hatalmaktól való állami függőségét, de ugyanakkor megengedhetőnek tartotta, hogy a fehér faj az országot a helyi indián lakosság rovására gyarmatosítsa. Az indián lakosság érdekeit semmibe vette.

Gazdasági és szociológiai szemléletére jelentős hatással voltak Adam Smith elméletei, és részben a pozitívizmus evolucionista eszméi. A filozófiai gondolatot Alberdi az argentin viszonyokra alkalmazva igyekezett fejleszteni, és az volt a véleménye, hogy a filozófia csak általános tételeiben egyetemes, míg a konkrét problémák megoldásában nemzeti jellegű.

Alberdi azt állította, hogy a filozófiának utilitárius jelentősége van. Elmúltak azok az idők — írta —, amikor a filozófia önmagáért létezett, mint ahogyan elmúltak azok az idők is, amikor a művészet a művészetért létezett; a filozófiára a politika, az erkölcs, az ipar, a történelem érdekében van szükség.

E kor argentin és más latin-amerikai gondolkodóinak munkásságában nagy szerepet játszottak a felvilágosítás, a nevelés problémái. Domingo Faustino Sarmiento (1811—1888) argentin filozófus, José María Louis Mora (1794—1850) mexikói filozófus és mások a nevelésben látták azt az eszközt, amelynek segítségével minden bajt meg lehet gyógyítani.

Brazíliában a haladó eszmék terjesztése nagy akadályokba ütközött. Ennek főként az a magyarázata, hogy 1822-ben Brazíliában a függetlenséget a nép részvétele nélkül kiáltották ki, és nem került sor polgári demokratikus átalakulásokra.

A gazdasági tekintetben gyenge Brazília könnyűszerrel lett Anglia gyarmatává. A köztársasági rendért folytatott harc azonban nemcsak hogy nem gyengült meg a függetlenség kikiáltása után, hanem ellenkezőleg, még jobban megerősödött. Az ideológia területén fokozódott az ellenállás a teológiával és a skolasztikával szemben, amely a XVI. századtól kezdve egészen az anyaországtól való függetlenség kikiáltásáig az egész országban uralkodott. A vallás és a skolasztika jelentette azt az ideológiai fegyvert, amelynek segítségével a katolikus Portugália fenntartotta és megszilárdította a gyarmati elnyomást Brazíliában. Az ország egész ideológiai életét három évszázadon át a jezsuiták monopolizálták. Filozófiai műveltségre és általában műveltségre csak a jezsuita rend hittudományi szemináriumai-ban lehetett szert tenni.

A gyarmati Brazíliában 1822-ig tilos volt mindennemű könyv megjelenítése. Az országban egyetlen nyomda sem működött. Brazília számára könyveket, és különösen brazil szerzők műveit, csak Portugáliában, a hivatalos cenzúra engedélyével lehetett kiadni.

Az ország függetlenségének kikiáltása után kezdtek elterjedni a nyugat-európai gondolkodás haladó áramlatai, nevezetesen azok a filozófiai áramlatok is, amelyek Európában a középkori skolasztika alapjai ellen irányultak — Descartes racionalizmusa, Locke szenzualizmusa, a francia felvilágosítók és materialisták tanításai. Brazília haladó értelmisége felhasználta ezeket a tanításokat az egyház tekintélye és a vallásos dogmatizmus elleni harcban, a tudományos ismeretek elterjesztéséért vívott küzdelemben. Megjelentek brazil szerzők első skolasztikaellenes filozófiai művei is; e könyvek szerzői között egyházi emberek is akadtak.

1824-ben Pernambucóban felkelés tört ki a polgári köztársaság jelszavával. E mozgalom egyik vezetője *Joaquin do Amor Divino Cañeca*, a *Fray Cañeca* (1779—1825) néven ismert szerzetes volt.

Fray Cañeca Montesquieu követője volt. A „Tifis Pernambucano” című lapban, amelyet ő szerkesztett, Montesquieu tanításainak szellemében élesen bírálta az 1824. évi alkotmányt, s gyakran idézte Montesquieu „A törvények szelleme” című művét, amely mindennapos olvasmánya volt. „Phythia levelei barátjához, Damanhoz” című munkájában a francia polgári forradalom eszméinek braziliai elterjedéséről írt. Fray Cañecát az 1824. évi forradalomban való részvétele miatt agyonlőtték.

A XVIII. század francia felvilágosítóinak és materialistáinak eszméi voltak hatással *Francisco Sabino da Rosa Viller* orvos, az 1837. évi Bahía tartományi köztársasági felkelés vezetőjének világnézetére is. Magánkönyvtárában ott sorakoztak Rousseau, Voltaire és Montesquieu művei, amelyeket a monarchista kormány elkobzott.

A nyugat-európai filozófusok és szociológusok haladó tanításainak elterjesztésében nagy szerepet játszottak az 1827-ben Sao Paolóban és Olindában létesített jogi fakultások (1854-ben az olindai jogi fakultást a forradalmi hagyományairól nevezetes pernambucói tartományban fekvő Esifbe helyezték át). Ezek a fakultások az ország első és egyetlen főiskolái voltak, ahol nemcsak a skolasztikát lehetett tanulmányozni, hanem más filozófiai áramlatokat is.

A XIX. század derekán Brazíliában a haladó filozófiai elméletek ellenfelei Cousin eklektikus filozófiáját kezdték terjeszteni és hivatalos filozófiaként a gimnáziumokban tanítani. Az eklekticizmus volt az az álarc — mondotta Romero, a brazil gondolkodó —, amely mögött a régi skolasztika meghúzódott. A filozófiai eklekticizmus főleg a materializmus ellen irányult, amely terjedni kezdett az országban.

Ezzel egy időben Brazília és más latin-amerikai országok polgári köreiből kezdett tért hódítani a pozitivizmus filozófiája. A pozitivizmus fejlődése Latin-Amerikában felemás és ellentmondásos jellegű volt, amit a latin-amerikai országok fejlődésének történelmi körülményei indokolnak.

Ebben a gazdasági és politikai fejlődésben elmaradt országban a pozitivizmus ideológiai fegyverül szolgált a hatalomra törő burzsoá társadalmi rétegek kezében.

A pozitivisták a latin-amerikai országokban elsősorban azoknak a polgári rétegeknek a nézeteit fejezték ki, amelyek szemben állottak az országban fennmaradt félgymarmati és feudális renddel, de nem voltak elég erősek és bátrak ahhoz, hogy határozottan sikraszálljanak a fennálló helyzet gyökeres megváltoztatásáért.

A pozitivizmus bizonyos haladó szerepet töltött be a katolikus egyház, a teológia és a skolasztika bírálata terén, bár elsősorban azt juttatta kifejezésre, hogy a burzsoázia ideológusai elfordultak a függetlenségért vívott harc korszakának felvilágosító és materialista hagyományaitól.

A pozitivisták több kérdésben bírálták a katolikus egyházat, a teológiát és a skolasztikát, és bizonyos mértékig elősegítették a természettudományos és matematikai ismeretek népszerűsítését. A XIX. század második felének kezdetén azonban a pozitivizmus még nem tett szert akkora befolyásra, mint a későbbiek során, a század végén, amikor Brazíliában és más latin-amerikai országokban az egyik legelterjedtebb burzsoá filozófiai tanítássá vált.

* * *

A spanyol és portugál gyarmatosítók elnyomása ellen irányuló nemzeti felszabadító harc nemcsak politikai aktivitásra serkentett a latin-amerikai országokban, hanem nagy hatással volt a társadalmi gondolat és ezen belül a filozófiai gondolat fejlődésére is. A XIX. század első felében és a század közepén a latin-amerikai országok lényegében feudális országok maradtak, jóllehet kikergették a spanyol és portugál gyarmatosítókat; félgymarmati függőségben voltak a tőkés nagyhatalmaktól, és harcaik színterévé váltak. E kor haladó gondolkodói sikraszálltak országuk függetlenségéért, gazdasági fejlődéséért, a feudalizmus erős maradványai felszámolásáért. Harcuk a még gyenge és szétaprózott burzsoá demokratikus társadalmi rétegek érdekeit fejezte ki.

A XIX. század első felében a skolasztika, amely évszázadokon át uralkodó helyet foglalt el a latin-amerikai országok szellemi életében, elvesztette hadállásait és egyre inkább háttérbe szorult a haladó társadalmi, politikai és filozófiai irányzatokkal szemben. A kor haladó latin-amerikai gondolkodói kezdik tanulmányozni az életet, legfőbb feladatukat a konkrét történelmi valóság vizsgálatában látják, keresik megváltoztatásának és átalakításának útjait. Filozófiai tanításaik középpontjába a szociológiai problémák megoldását, különösen a nevelés és a felvilágosítás társadalmi szerepének kérdését állítják.

Sok haladó latin-amerikai gondolkodó filozófiai nézeteiben materialista álláspontra helyezkedik, s bár gyakran nem is következetesen és kilengésekkel az idealizmus irányába, de harcol a teológia és a skolasztika ellen. Néhányan közülük bírálják Cousinnak a XIX. század közepétől elterjedt eklekticizmusát, amelynek zászlaja alatt ebben az időszakban

a latin-amerikai országok reakciós rétegei sorakoztak. A XIX. század második felétől kezdve a latin-amerikai országokban pozitivistá áramlatok jelentkeznek, melyek a természettudományok elterjedésével kapcsolatosak, és amelyekben a burzsoázia mérsékeltebb rétegeinek a feudálisokkal és az egyházzal való megegyezési törekvései jutnak kifejezésre.

A latin-amerikai haladó gondolkodók eszmei és politikai tanításaikban átvették és felhasználták az európai filozófiai és szociológiai tanításokat, de korántsem utánozták őket vakon, hanem igyekeztek e tanításokat országaik konkrét történelmi körülményeinek megfelelően átdolgozni. A filozófia fejlődésében tehát sajátos formában itt is folyt a harc a materialista tendenciák és az idealizmus között.

A XIX. század elején és közepén a latin-amerikai társadalmi, politikai és filozófiai gondolkodás fejlődésében a leghaladóbb szerepet azok a forradalmi gondolkodók játszották, akik — mint Varela, Echeverría, Cañeca és mások — kapcsolatban álltak a nemzeti felszabadító és feudalizmus-ellenes mozgalmakkal.

A FILOZÓFIAI ÉS SZOCIOLÓGIAI GONDOLKODÁS FEJLŐDÉSE INDIÁBAN, KÍNÁBAN ÉS JAPÁNBAN A FEUDALIZMUS BOMLÁSÁNAK ÉS VÁLSÁGÁNAK IDŐSZAKÁBAN (A XVIII. század végétől a XIX. század közepéig)

A XVIII. század végén és a XIX. század első felében Kelet legnagyobb országaiban — Indiában, Kínában és Japánban — bomlásnak indultak a feudális viszonyok és válságba jutott a feudális rend. Az áru- és pénzviszonyok lépésről lépésre kiszorították a természetes gazdálkodási rendszert, fejlődött az árutermelés, és a kereskedelmi tőke mindjobban alárendelte magának a mezőgazdaságot és a kézműves ipart. A keleti országokban ugyanakkor gyorsan növekedtek a városok, gazdagodtak a kereskedők és az uzorások. Az áru- és pénzviszonyok fejlődésével, a feudálisok egyre növekvő pénzszükséglete folytán erősen fokozódott a parasztság és a kézművesek kizsákmányolása. Az árutermelés hatására megindult az osztályrétegződés a feudális társadalmon belül. A parasztok és kézművesek tömegével mentek tönkre, meg kellett válniuk termelő-eszközeiktől, szolgaságra jutottak; sok elszegényedett feudális úr a kereskedelmi és uzoratóke hálójába került, mások pedig beolvadtak a városi lakosságba mint „szabadfoglalkozásúak”.

A feudális viszonyok bomlása folytán mindjobban kiéleződtek a feudális társadalom ellentmondásai, főképpen a feudális urak és a parasztok közti ellentétek. Ugyanakkor harc tört ki a feudálisok különböző csoportjai között is, ami Indiában és Japánban a központositott feudális államok széthullására, Kínában pedig a mandzsu dinasztia hatalmának további gyengülésére vezetett. A parasztok és a kézművesek, akikre a tönkremenő feudális nemesség és a kereskedelmi és uzoratóke kettős elnyomása nehezedett, felkeltek elnyomóik ellen.

A XVIII. század végén és a XIX. század első felében India, Kína és Japán történetének egyik jellemző vonása a tömegek újra meg újra kiújuló fegyveres lázongása volt.

India és Kína hűbéri társadalmának belső ellentmondásait fokozta az a körülmény, hogy ezek az országok a nyugati burzsoá államok gyarmati terjeszkedésének színterévé váltak. Anglia és Franciaország, ezek az iparilag fejlett tőkés országok gazdasági fejlődésükben jelentősen megelőzték a Kelet országait, katonai és kereskedelmi bázisokat létesítettek ezekben s gyarmataikká változtatták őket. A kapitalista gyarmatosítók, akik gazdasági, politikai és szellemi tekintetben leigázták a keleti népeket, csatlósokat toboroztak maguknak a felbomló feudális nemesség meg-

vesztegethető elemeiből és a kialakuló komprádor burzsoázia köreiből. Sajátos szövetség alakult ki a tengerentúli burzsoá gyarmatosítók és a belső feudális reakció között, s ezek közös erőfeszítéssel nyomták el a paraszti felkeléseket, fojtották el a hazafias felszabadító mozgalmakat.

Az ázsiai országokban a feudalizmus bomlásának időszakában a különféle társadalmi csoportok a maguk módján igyekeztek megoldani a társadalomra háruló történelmi feladatokat, és éles harcban álltak egymással. A tömegek erősödő és terebélyesedő feudalizmusellenes mozgalmai Indiában és Kínában a XIX. század közepén nagy parasztháborúkhoz, Japánban pedig az 1868-as polgári forradalomhoz vezettek.

Az osztályharc Indiában a hinduizmus, Kínában és Japánban a neokonfucianizmus uralkodó feudális ideológiájának mélyreható válságára vezetett.

Indiában, Kínában és Japánban a XVIII. század végi — XIX. század közepi ideológiai harcokban az a körülmény tükröződött, hogy az ázsiai országok történelmi fejlődése ebben az időben elmaradt az európai tőkés országok fejlődése mögött. A haladó, feudalizmusellenes, objektív tartalmukat tekintve polgári eszmék gyakran vallásos köntöst öltöttek, a feudális ideológia hagyományos formáinak leple mögé rejtőztek. Indiában, Kínában és Japánban a filozófia középpontjában többnyire a klasszikus kánonok és az ókori filozófiai művek magyarázata állott. És noha a Kelet materialista tanításai már kezdtek támaszt keresni a Nyugatról Ázsiába behatoló tudományos ismeretek különféle területein, még nem rendelkeztek azzal a szilárd természettudományos alappal, amelyen Európában a XVII. és XVIII. században és a XIX. század első felében a materializmus nyugodott. Mindazonáltal, ebben az időben a keleti országokban éppúgy, mint a világ többi országában, a filozófiai fejlődés fő tartalma az a harc volt, amely főként a tudományos ismeretekhez és felvilágosító, feudalizmusellenes eszmékhez fűződő materialista szemlélet és a hagyományos vallásos-teológiai nézetekkel és konzervatív feudális-monarchikus eszmékkel gyakran egybefonódó idealista szemlélet között folyt.

1. INDIA

A feudális termelési mód bomlásának és hanyatlásának folyamata, amely Indiában már a XVII. század végén megkezdődött, különösképpen súlyossá vált a XVIII. század második felében. Ebben az időben az áru-gazdaság és a pénzviszonyok fejlődése, az ország különböző vidékei közti kereskedelmi kapcsolatok erősödése, a városok mint kereskedelmi központok szerepének növekedése aláasta a feudális gazdaság alapjait, elősegítette a kapitalista viszonyok kialakulását.

A feudális természetes gazdálkodás bomlásával és az áru-pénz viszonyok erősödésével együtt fokozódott a parasztok és kézművesek feudális kizsákmányolása, és nőtt a kereskedelmi és uzsora rabság. Az elnyomott és elszegényedett parasztok és kézművesek tömeges felkelésekkel válaszoltak.

A parasztok, kézművesek és az elnyomott nemzetiségek (maráthák, Pendzsab népei stb.) felkeléseinek csapásai alatt alapjaiban megingott, és a XVIII. század második felében lényegében megszűnt létezni a Mogulok birodalma.

A gazdaságilag elmaradott és politikailag széttagolt India az angol gyarmatosítók prédájává vált: a XVIII. század második felében és a XIX. század első negyedében az angolok kiterjesztették uralmukat Hindosztánnak csaknem egész területére.

Az angol hódítók, akik India közvetlen kifosztásával kezdték, fokozatosan az anyaország mezőgazdasági nyersanyagszállító függvényévé, eleinte iparcikkei felvevő piacává, majd nyersanyag és élelmiszer forrásává változtatták az országot; India ezzel bekapcsolódott a világpiaci forgalomba.

Anglia gyarmati uralma súlyos következményekkel járt India gazdasági életére. Az indiai piacra viszonylag olcsó angol iparcikkek özönlöttek be, és ez pusztítóan hatott számos hagyományos indiai kézműves iparágra, és azt eredményezte, hogy a kézművesek százezrei mentek tönkre.

Az angol gyarmatosítók fokozatosan bevezették Indiában a föld magántulajdonának intézményét; a föld, India történetében első ízben, jogilag adásvétel tárgyává vált. Földbirtokosok jelentek meg, akik a gyarmatosítók társadalmi támaszai lettek. Mérhetetlenül növelték a parasztoktól behajtott adókat. Az angol gyarmatosítók nem gondozták, pusztulni hagyták az öntözőberendezéseket, amelyeknek karbantartása mindig az indiai hatóságok egyik legfőbb feladata volt.

„A brit uralom Indiában” című cikkében Marx így jellemezte India gazdasági helyzetét a XIX. század első felében: „... Nem fér kétség ahhoz, hogy az a nyomorúság, amelyet a britek hoztak Hindosztánra, lényegesen különbözik és végtelenül nagyobb fokú valamennyinél, amit Hindosztánnak azelőtt kellett elszenvednie.”

„... Valamennyi polgárháború, betörés, forradalom, hódítás, éhínség, bármily különösen bonyolult, rohamosan és rombolóan következhetett egymásra Hindosztánban, nem hatolt túl a felszínén. Anglia szétzúzta az indiai társadalom egész szerkezetét, s még semmi jele annak, hogy új épülne helyébe. Ez a körülmény, hogy elvesztették régi világukat s nem kaptak újat helyébe, különösen nyomasztóvá teszi a hinduk mostani nyomorúságát, és elválasztja az angol uralom alatt álló Hindosztánt valamennyi régi hagyományától, egész hajdani történelmétől.”*

Anglia gyarmati uralma Indiában nem változtatta meg az indiai társadalomban uralkodó feudális termelési viszonyokat, és fenntartotta az ország társadalmi és gazdasági elmaradottságát. Az angol hatóságok, gyarmatosító céljaik érdekében, bevezették ugyan Indiában az európai oktatást, de ez csak az indiai társadalom felsőbb rétegeit érintette. „Azokból az indiaiakból — írta Marx —, akiket kellettlenül és csak a legszüksé-

* Marx: A brit uralom Indiában.¹ Lásd Marx—Engels: Válogatott művek. 1. köt. Bp. 1949. 322—323. old.

gesebbekre szorítkozva, Kalkuttában brit felügyelet alatt neveltek, új osztály keletkezik, amelynek megvannak a képességei a kormányzásra, és amelyet áthatott az európai tudomány.”*

Marx India angol gyarmatosításának következményeiről szólva hangsúlyozta, hogy „az alkotás munkája alig tűnik elő a romhalmazból”.**

A XIX. század első felében az Indiában uralkodó feudális kizsákmányolás és gyarmati elnyomás ellen nem egy ízben lázadtak fel az indiai parasztok, kézművesek és a városi szegénység. A legnagyobb szabású felkelések Bengáliában 1831-ben és 1846-ban, valamint Pendzsabban, délen törtek ki. A paraszti és kézműves tömegek a régi időket vágyták vissza, vagyis azt követelték, hogy állítsák helyre a múlt patriarchális viszonyait. A feudálisok és a gyarmatosítók ellen vívott harcuk azonban objektíve megrendítette a feudális rend pilléreit, utat tört az új, kapitalista viszonyok számára.

Ebben az időben Indiában a nemzeti burzsoázia mint osztály még nem alakult ki, még nem volt proletariátus sem.

Az európai műveltségű, és gyakran a gyarmatosítók közigazgatásának szolgálatában álló indiai értelmiség körében egy ellentmondásos folyamat ment végbe: az értelmiség egy része, különösen a felsőbb körök szorosan csatlakoztak a gyarmatosítókhoz és a földbirtokosok osztályához, másik része viszont a dolgozókkal rokonszenvezett, igyekezett védelmezni érdekeiket, bár a forradalmi harcától távol állt. Az értelmiségnek ez a része úgy gondolta, hogy India előrehaladásának egyetlen útja az az út, amelyen a tőkés Nyugat is haladt, bírálta a feudalizmust, annak politikai, jogi intézményeit és ideológiáját, egyesek pedig arra számítottak, hogy az angol hatóságok szövetségre lépnek India haladó embereivel az ország feudális pangása elleni harcban.

A feudális ideológia fő hordozója a hindu és muzulmán papság volt. Képviselői védelmezték a vallási dogmákat, azt állították, hogy az ember földi körülményei vagy a „megelőző születésekben”*** tett szolgálataitól vagy Allah akaratától függnek, hogy az ember képtelen bármit is változtatni sorsán, s ezért zokszó nélkül meg kell adnia magát végzetének. A hinduizmus vallása szigorúan védelmezte a társadalom kasztokra való tagozódását. Az emberek egész lelki életét alárendelték a hinduizmus és az iszlám megmerevedett dogmáinak; a szabad gondolkodás minden olyan megnyilvánulását, amely eltért az egyházak által szentesített tételektől, kegyetlenül elfojtották és üldözték.

A hinduizmusban szívósan tartották magukat a korábbi korszakok hiedelmei, amelyekről Marx azt mondta, hogy ezek „egy kegyetlen természetimádatot hoztak létre, amely lealacsonyodását közszemlére

* *Marx*: Az indiai brit uralom eljövendő eredményei. Lásd *Marx—Engels*: Válogatott Művek. 1. köt. Id. kiad. 329—330. old.

** Uo. 329. old.

*** A hinduizmus azt tanítja, hogy az ember lelke, fizikai halála után, egy újjászületett lénybe költözik át, előző életében szerzett érdemeitől függően rovarba, állatba, szegények vagy gazdagok gyermekebe.

bocsátja azzal, hogy az ember, a természet ural, térdrehullva hódol Hanuman, a majom, és Sabbala, a tehén előtt”.*

Indiában ebben az időben széles körben elterjedtek a koldusszerzetesek különféle társaságai és a legkülönbözőbb szekták, amelyek minden földi dolog mulandóságát hirdették, s arra szólították fel az embereket, hogy mondjanak le a világi életéről, foglalkozzanak önmaguk szemléletével, s a joggyakorlatok segítségével hatoljanak belső világuk rejtekébe. A mai India egy jelentős közéleti személysége, H. Kabir így ábrázolja India akkori szellemi életét: „Az emberi ész sokoldalú tevékenysége, amely a régi India életét jellemezte, a középkor ernyedtt, aszketikus szürkeségébe hanyatlott. Ebben nincs is semmi csodálatos. Az aszkézis szelleme a külföldi hódítás és uralom elkerülhetetlen következménye. Még egy olyan aszketizmusellenes társadalomban is, mint a muzulmán társadalom, aszketikus szellem alakult ki, miután India a britek uralma alá került. A remény, hogy a túlvilági élet jutalmát és felemelkedést hoz, arra kellett, hogy enyhítse a földi életben elszenvedett vereség keserű érzését.”***

Indiában tehát a XVIII. század végén és a XIX. század első felében az angol gyarmatosítás következményeképpen rendkívül kedvezőtlenek voltak a társadalmi, politikai és filozófiai gondolkodás fejlődésének feltételei.

Ebben az időszakban a filozófia terén az indiai társadalom felső köreiből elterjedt a Védánta [A Veda vége] objektív idealista tanítása, amely maradéktalanul a vallásos ortodoxia szolgálatában állt.

J. Dubois francia misszionárius a következőket írta a Védánta híveiről: „A híres Sankarácsárja által alapított Védánta-iskolát metafizikája, és hozzátehetjük, dogmáinak bonyolultsága és szövevényessége különbözteti meg a többitől. A mai brahmanok többsége, akik tudós ember látszatát igyekeznek kelteni, vakon fogadnak el számukra tökéletesen érthetetlen elveket.”***

Ebben az időben tovább folytatták tevékenységüket az indiai filozófia más hagyományos iskoláinak követői is, így a Csárváka (Lókajáta), a Nyája, a Vaisésika, a Mímánszá, a Szánkhja, a Jóga stb. hívei.

Ugyancsak Dubois írt arról is, hogyan terjedtek akkoriban Indiában a materialista tanítások: a materialisták „a szubsztanciák sokaságából álló anyagon kívül semmiféle istent nem ismernek el. A testnek, amely egyidejűleg irányítja minden érzékszervét valamely tárgyra, tiszta és maradéktalan élvezetben van része, amely azonban fogyatékos és részlegessé válik, mielőtt a tárgyat nem érinti valamennyi érzékszervével . . . A halál nem más, mint az érzékek és a tudat közti kapcsolat teljes hiánya: a test érzéketlenné válik és elpusztul.”****

* *Marx*: A brit uralom Indiában. Lásd *Marx—Engels*: Válogatott művek 1. köt. Id. kiad. 327. old.

** *H. Kabir*: The Indian Heritage [India öröksége]. Bombay 1955. 102. old.

*** *J. A. Dubois*: Hindu Manners, Customs and Ceremonies [Hindu sajátságok, szokások és szertartások]. Oxford 1924. 407. old.

**** *Uo.* 411. old.

Dubois összehasonlítja ezeknek az indiai iskoláknak a materializmusát Spinoza materializmusával: „Spinoza és hívei az efféle felfedezéseket igyekeztek sajátjukként feltüntetni; az indiai ateisták azonban már sok évszázaddal előttük ismerték ezt a tanítást, és tömegével vonták le belőle ugyanazokat a következtetéseket, amelyekhez európai fegyvertársaik sokkal később jutottak el, s amelyeket ma sajnálatos módon oly eredményesen terjesztenek.”*

India déli részén, az andhra nép körében igen nagy népszerűsre tettek szert Vémana, a kiváló költő és gondolkodó szabadságszerető eszméktől áthatott művei, amelyekben trónra ültette az észt, és kételkedett a hagyományos hitekben.

Vémana (szül. kb. 1700-ban, megh. 1750-ben) az alsóbb kasztból, földműves családból származott; noha a XVIII. század első felében élt és alkotott, költészete a XVIII. század második felében és a XIX. század elején volt a legnépszerűbb.

Vémanának számos követője akadt, akik rengeteg művet hoztak létre, ám ezeket a műveket egytől egyig magának Vémanának tulajdonították.

Vémana művei elsősorban azért jelentősek, mert bírálta kora feudális társadalmának hibáit. Elítélte a különféle vallási szekták, különösen a hinduizmus két fő vallási szektája, a Visnu- és a Siva-szekta tagjai közti ellenségeskedést. A viszálykodás — írta Vémana — meggyöngíti a nép erőit, és a hódítók malmára hajtja a vizet. A költő elítélte a vallási szertartásokat, a papságot, a vándor szerzeteseket. Ezt írta: „Mjre valók mindezek a vallásos ceremóniák, ha lelked nem tiszta? Mit érnek a mocskos edényben főzött ízes falatok? Mit ér Sivához intézett imád, ha gondolataid szennyesek? . . .”**

Vémana elítélte a hindu papságot, a brahmanokat. „A brahmanokat — írta — tisztelni és becsülni lehetett volna, ha valóban felvilágosítják a népet. De minek tisztelni őket, amikor csak a szent írásokon kérődznek?”***

Vémana élesen kikelt a vallásos ködösítés, a bálványimádás és a nép körében terjesztett kiagyalt legendák ellen. Ezt mondotta a hívőknek: „Tisztelitek isteneiteket, kőbábuitokat arannyal és drágakövekkel ékes tarka ruhákba öltöztetitek, fűszert, főtt rizst visztek nekik. Hát valóban azt hiszitek, hogy isteneiteknek szükségük van ezekre a rongyokra és eledelre?”**** Egyik művében így írt: „Ó, hívők! Az erdőkben bolyongtok, és remetéket kerestek, hogy lábaikhoz telepedve okuljatok és megszabaduljatok a földi szenvedésektől. De az erdőkben vadállatok élnek, és ezek gyorsabban szabadítanak meg benneteket mindentől.”*****

* J. A. Dubois: Hindu Manners, Customs and Ceremonies. Id. kiad. 411. old.

** Idézet *Balarámamurti*: Az andhra nép rövid története c. művéből. Moszkva 1956. 155. old. (oroszul).

*** Uo. 156. old.

**** Uo.

***** Uo. 157—158.

Vémana sikraszállt a kaszt-korlátozottság teljes felszámolása érdekében és az emberek egyenlőségét hirdette. Nézetei sokban emlékeztettek a bhaldi [embertársi szeretet] középkori hirdetőinek, különösen Kabír takácsnak a tanításaira. De Vémana tovább ment Kabírnál, amikor úgy vélte, hogy a helyes élethez és az igazság megértéséhez vezető utat nem az isten iránti szeretet, hanem a vallási és kaszt-előítéletek terhétől megszabadult emberi ész mutatja meg. Így írt: „Csak a víz az oka a sárnak, s csak vízzel moshatjuk le ezt a sarat. Csak az akarat (ész) készíti az embert arra, hogy bűnbe essék, és egyedül az akarat (ész) tisztíthatja meg őt bűneitől.”*

J. Balarámamurti, ismert indiai történész, aki az andhra nép történetét írta meg, így jellemezte Vémana alkotását: „Vémana szemét nem homályosítják el a vallásos előítéletek, nyitott szemmel nézi és elemzi a nép életét. Ugyanakkor oly finom humor hatja át, amilyen csak a nagy költők sajátja. Vémana, a társadalom hibáinak szenvedélyes kritikusa, már kétszáz évvel ezelőtt lerakta az alapot az andhrák új társadalmi rendje és irodalma megszületéséhez.”**

Vémana nézeteinek történelmi korlátozottsága abban jutott kifejezésre, hogy míg egyfelől bírálta az ortodox vallást és egyházat, ugyanakkor új, a régi vallási dogmáktól „megtisztult” vallás megteremtéséért szállt síkra.

India északi részén a XVIII. század végén és a XIX. század elején a haladó muzulmán értelmiség körében erősen elterjedtek Vali Ullah eszméi. Ez az indiai haladó gondolkodó a XVIII. század közepén élt. Legnevesebb követője Szaid Achmed (1786–1831) volt. Szaid Achmed átvette Vali Ullah eszméit az igazságos államról és az állampolgárok vagyoni egyenlőségéről. Egy eszményi muzulmán állam létesítését követelte a muzulmán papság felső köreinek korrupságától és erköcstelenségétől megtisztult, „felújított” iszlám alapján. Az új muzulmán állam kialakítására irányuló programjának megvalósítása céljából 1819–1820-ban titkos szervezetet alapított, amely Észak-India számos vidékén gyökeret vert, s az irodalomban vahhabita szervezet néven vált ismeretessé.***

India északi részén, különösen Bengáliában, több évtizeden át a vahhabiták (valiullahisták) álltak a parasztok és kézművesek angolelles és feudalizmusellenes mozgalmának élén. A bengáliai valiullahisták a földesúri földek megváltás nélküli kisajátítására hívták fel a parasztokat; „a föld istené, a termés pedig azé, aki a földet műveli” — mondták. A felkelés egyik vezetője, Titu Mijjan azt hirdette, hogy embernek nincsen joga adót szedni isten földje után. Bár a valiullahisták mozgalma az

* J. A. Dubois: Hindu Manners, Customs and Ceremonies. Id. kiad. 194. old.

** Balarámamurti: Az andhra nép rövid története. Id. kiad. 158. old.

*** Ez az elnevezés tápot adott néhány tudós helytelen véleményének, akik Szaid Achmedet a nedzsi Mohammed ibn'Abd-el Vahháb által alapított arab vahhabita mozgalom követőjének tartották. Napjainkban számos indiai tudósnak az a véleménye, hogy Szaid Achmedet és fegyvertársait valiullahistáknak kell nevezni.

iszlám vallási jelszavaival folyt, mégis kifejezetten antifeudális jellegű volt, és mind a hindu, mind a muzulmán földesurak ellen irányult.*

A XIX. század első felében az indiai parasztok és kézművesek feudálismusellenes és angolelles mozgalmai az előző időszak mozgalmaitól eltérően, harcos mozgalmak voltak, s gyakran fegyveres felkelésekké alakultak.

E mozgalmakat azonban spontán jellegük és szétaprózottságuk miatt a gyarmatosítók elnyomták. Vallásos formákban jelentkező ideológiájuk az emberek isten előtti egyenlőségének eszméjét hirdette. Ebben megnyilatkozott a dolgozók társadalmi egyenlőségre való ösztönös törekvésük.

Az indiai társadalomban a XVIII. század végén és a XIX. század elején egyre élesebbé vált az osztályharc. Ilyen körülmények között alakult ki a felvilágosodás híveinek eszmei áramlata, akiknek egyik kiváló képviselője *Rám Mohan Ráj* (1772—1833) közeleti személyiség és gondolkodó volt. Ráj és fegyvertársai előfutárai voltak az indiai polgári felvilágosodás hívei mozgalmának, amely a XIX. század második felében indult meg.

Ráj, az indiai kultúra kimagasló alakja, az indiai nép és az egész haladó emberiség büszkesége. „Ez a gigantikus egyéniség — írta Rájról Romain Rolland — ... mélyen beleszántott ekéjével India földjébe ... Nagy író szanszkrit, bengáli, arab, perzsa és angol nyelven, a mai bengáli próza atyja, nagyszerű himnuszok, elbeszélő költemények, beszédek, filozófiai és politikai értekezések, vallási vitairatok szerzője. Teli marokkal szórta gondolatainak és szenvedélyes hitének vetőmagjait, és gazdag termést gyűjtött be Bengália földjéről — művekben és emberekben egyaránt.

Ő adta a világnak a Tagorékat — s ezzel mindent megmondtunk.”

A kor természettudományi vívmányain alapuló, európai jellegű világi oktatás híve volt; az országban uralkodó tudatlanságot a szanszkrit műveltség bűnéül rótt fel, és a korabeli indiai tudomány állapotát a Bacont megelőző korszak angol tudományához hasonlította. Sokat tett annak érdekében, hogy — Nehru szavaival élve — kiragadj a kultúrát „az ősi skolasztika szorításából”. Kezdeményezésére 1817-ben Kalkuttában hindu college-t létesítettek, amelyben a hindu nyelven kívül európai nyelveket és tudományokat is tanítottak; ez volt az első európai típusú hindu tanintézet. Ráj volt az indiai nemzeti sajtó egyik megalapítója; több újságot adott ki, amelyek hasábjain felvilágosító eszméket népszerűsítettek.

Tevékenységenek jelentősége abban állt, hogy harcolt India feudális elmaradottsága ellen, szembeszállt a skolasztikával, tiltakozott az elméletnek az élettől való elszakítása ellen, és igyekezett megismertetni az országgal a nyugati kultúra vívmányait, nevezetesen a nyugati filozófiát.

* Hunter angol történész megállapítása szerint a felkelők „behatoltak a földesurak házába, semmi különbséget sem téve a hinduk és a muzulmánok között”. (W. Hunter: *The Indian Muslims*. [Az indiai muzulmánok]. London 1872. 109. old.)

Ráj alaposan ismerte a haladó európai gondolkodók — Bacon, a XVIII. század francia felvilágosítói, az utópista szocialisták — eszméit, személyesen is találkozott Robert Owennel és más nyugat-európai gondolkodókkal. Rokonszenvezett a franciaországi, spanyolországi, itáliai és németországi forradalmi mozgalmakkal; hitt abban, hogy e mozgalmak alapját alkotó eszmék végül is diadalmaskodni fognak. Mélységesen elszomorította, hogy Nápolyban vereséget szenvedett az alkotmány érdekében indított népmozgalom, ugyanakkor azonban hitte, hogy a nép veresége nem végleges. „A szabadság ellenségei, az önkényuralom hívei sohasem arattak győzelmet, hiszen nem győzhetnek végérvényesen”* — írta.

Bár Ráj vallás-etikai reformátor eszméire hatással voltak a kereszténység és az iszlám monoteisztikus tanításai, mindig a hinduizmus igazhitű követőjének tartotta magát. Ugyanakkor a hinduizmus vallásának reformátoraként, a feudális rend hibáinak leleplezőjeként lépett fel. Bírálta a kaszt-rendszert, amelynek következtében a társadalom, tagjainak származásától és jogi helyzetétől függően, elkülönült csoportokra bomlott. „A kasztok szerinti elkülönülés következtében — írta Ráj — a hinduk körében nagyarányú elkülönülés tapasztalható. Ez a hazafiasság teljes megszűnéséhez vezet . . . Úgy vélem, hogy a politikai és társadalmi fejlődés érdekében bizonyos fokig reformálni kell a hinduizmust.**

Rám Mohan Ráj a bálványimádás elleni harca során nem új vallás alapítását követelte, hanem csak arra törekedett, hogy „megtisztítsa” a Veda vallását a legdurvább és legostobább babonáktól.

„Szembeszálltam a bálványimádás védelmezőivel — írta. — . . . Különféle írásokat és vitairatokat adtam ki anyanyelvünkön és idegen nyelveken a bálványimádás hívei ellen, tévelygéseik ellen. Igyekeztem bebizonyítani, hogy a brahmánok bálványimádása ellenkezik őseik gyakorlatával és ősi könyveik elveivel.”***

Ráj eltér a hinduizmus hagyományaitól, amikor kétségbevonja e vallás-filozófiai tanítás olyan sarkalatos alaptételeit, mint a lélekvándorlásban való hitet, vagyis amikor tagadja a karman [tett, cselekvés, sors] és a szamszára [lélekvándorlás] elvét. Ez a lépés különösen jelentős, ha figyelembe vesszük, hogy az indiai gondolkodás történetében egyedül a Csárváka-Lókajáta iskola mert fellépni a hinduizmus e dogmaival szemben.

Rám Mohan Ráj igyekezett szervezetté tenni a felvilágosító mozgalmat, s ennek során létrehozta a Brahmó Szamádzs [Brahma-Társaság] vallás-reformátor társaságot, amelynek ünnepélyes megnyitóját 1828. augusztus 20-án tartották. A társaságba bőrének színétől, meggyőződésétől, kasztjától, nemzetiségétől és vallásától függetlenül, szabad bejárása volt mindenkinek. A Brahmó Szamádzs legtevékenyebb tagjai közé tar-

* Idézet *Kabirádzs Narahari*: Nemzeti felszabadító mozgalom Bengáliában c. művéből. Moszkva 1956. 60. old. (oroszul).

** Uo.

*** Idézet *R. W. Fraser*: A Literary History of India [India irodalmának története] c. művéből. London 1898. 391. old.

tozott többek között Dvarakanatha Tagore (Rabindranath Tagore nagyatyja) és Rám Csandra Vidjabagis.

E társaság egy iratából kitűnik, hogy tagjai azért gyűlnek egybe, hogy „hódolattal adózzanak az Örök, Elérhetetlen és Változatlan Lénynek, aki a Világegyetem teremtője és őrzője, de akinek egyetlen olyan meghatározása vagy elnevezése sincsen, amely bármely egyes Lény vagy Lények, bármely ember vagy emberi társulat megnevezésére, vagy ezekre vonatkoztatva használatos...”* A Brahmó Szamádzs működésének az volt az értelme, hogy egyesítse a nemzet haladó erőit, elősegítse az ország kulturális színvonalának emelkedését, küzdjön a kaszt-, a vallási és egyéb válaszfalak ledöntéséért, s egynémely más haladó társadalmi reform bevezetéséért. A Brahmó Szamádzs részvevői követelték a szati szokásának (az özvegyek önelégítésének) megszüntetését és a különféle kasztok tagjai közti házasság engedélyezését. Harcoltak a hinduk és muzulmánok közti vallási viszályok megszüntetéséért, szót emeltek a hinduizmus és más vallások követői közti vallási torzszalkodás ellen. Rám Mohan Ráj a „Jézus parancsolatai”-ban a következőket írta: „Egy az isten, neki van alárendelve minden teremtmény, kasztra, rangra, vagyonra való tekintet nélkül”**. A társaság tagjai síkraszálltak azért, hogy a közoktatást tudományos alapon megreformálják, földrajzi, csillagászati, geometriai, nyelvtani és egyéb tankönyveket szerkesztettek, arra törekedtek, hogy bevezessék a sajtó- és gondolatszabadságot.

R. M. Ráj és a Brahmó Szamádzs más tagjai közelebb akarták hozni Indiát az európai tőkés országok civilizációjához, hogy így vezessék ki országukat az évszázados tespedés állapotából és egy sorba állítsák a világ haladó országaival.

Rám Mohan Ráj Gordonhoz intézett egyik levelében azt írta, hogy „roppantul idegenkedett a brit uralomtól”. Ugyanakkor azt a naiv elgondolását is kifejtette, hogy az angol kormányzati tevékenységnek „ha idegen rabságot is jelent, gyors ütemben és határozottan a helyi lakosság helyzetének javulásához kell vezetnie”***.

Az ortodox hinduizmus hívei a Brahmó Szamádzs-zsal szemben egy másik szervezetet létesítettek, a Dharma Szabhát [Dharma (Törvény)-Társaság], amely szembeszállt Ráj és hívei reformátor mozgalmával, és az elavult vallási szokások és hagyományok megőrzéséért küzdött.

1842-ben a Brahmó Szamádzs soraiba belépett *Dévéndranatha Tagore* (1817–1905), Dvarakanatha Tagore, e szervezet egyik megalapítójának fia, és Rabindranath Tagore, a nagy indiai költő atyja. Dévéndranatha Tagore-ral és fegyvertársával, Aksaj Kamár Dattal új szakasz kezdődött

* Idézet D. N. Bannerjea: India's Nation Builders [India nemzetépítői] c. művéből. London 1919. 49. old.

** Idézet H. H. Gowen: A History of Indian Literature [Az indiai irodalom története] c. művéből. New York 1931. 547. old.

*** F. M. Müller: Biographical Essays [Életrajzi esszék]. London 1884. 47. old.

az indiai felvilágosítók eszmei mozgalmában. Bírálták Rám Mohan Ráj „nyugatimádatát”, egyebek között a keresztény erkölcs iránti tiszteletét.

Dévéndranatha Tagore a hinduizmust fölébe helyezte minden vallásnak, s szüntelenül hangsúlyozta, hogy tanulmányozni és folytatni kell az indiai nép nemzeti hagyományait.

Dévéndranatha Tagore szerint a skolasztikus lerakódásoktól megtisztított és minden idegen hatástól megszabadított hinduizmusnak India újjászületésének zászlajává kell válnia.

Az angol gyarmatosítók minden úton-módon akadályozták a Brahmo Szamadzs tevékenységét. Egy olyan értelmiségi réteget akartak létrehozni, amely mindenben engedelmeskedne a gyarmatosítóknak. „Minden erőfeszítést meg kell tennünk annak érdekében, hogy egy olyan réteget termeljünk ki, amely közvetítő lenne az angolok és az uralmuk alatt élő indiai milliók között — írta egy jelentésében Macaulay, az indiai angol közigazgatás egyik vezetője —, egy olyan réteget, amelynek ereiben indiai vér csörgedez, s amely bőrének színe után ítélve indiai, azonban ízlését, nézeteit, erkölcsi felfogását és szellemi beállítottságát tekintve angol.”*

Hiába fáradoztak azonban a gyarmatosítók azon, hogy elszakítsák az indiai társadalom művelt rétegét a néptől és a nemzeti kultúrától, még az indiai értelmiség meglehetősen anglicizált köreiből is kivált a haladó beállítottságú ifjúságnak egy, ha nem is túl széles, de meglehetősen népszerű része, amely igyekezett hangot adni hazája bajainak, a nép szenvedéseinek, harcának. Ennek az ifjúságnak a leghaladóbb képviselőiből alakult az a csoport, amely az „Ifjú Bengália” nevet viselte.**

Ez a csoport a francia felvilágosodás és az amerikai függetlenségi harc eszméinek hatása alatt állott. Tagjai közül a legismertebbek H. D. Bandópadhjája, R. G. Ghosh, G. Cs. Basak.

Az „Ifjú Bengália” eszmei irányítójának *Henry Derosiot* (1807—1831) főiskolai tanárt tekintik. Derosiot egy kalkuttai európai kereskedő és egy indiai nő fia, egész életét Indiában élte le. Materialista nézetek hirdetése miatt eltávolították a főiskoláról. 24 éves korában halt meg kolerában. Egy könyvet hagyott hátra, angol nyelven írt nagyszerű költeményekkel (a legkiválóbb közülük a „Dzsunghira fakir” című elbeszélő költemény). Az „Ifjú Bengália” csoport néhány tagja, Derosiot nyomán kifejezésre juttatta a materializmus iránti rokonszenvét. Derosiot tanítványa, H. D. Bandópadhjája például kijelentette: „Nincsen túlvilági élet, s az ember óraszerkezethez hasonló.”*** D. R. Mukhópadhjája azt mondta, hogy isten minden embert egyenlőnek teremtett.

* A gyarmati és függő országok újkori történelme. I. köt. Moszkva 1940. 270. old.

** Lásd *Kabirádzs Narahari*: Nemzeti felszabadító mozgalom Bengáliában c. idézett könyvét.

*** Idézet *Kabirádzs Narahari*: Nemzeti felszabadító mozgalom Bengáliában c. könyvéből. Id. kiad. 63. old.

Az „Ifjú Bengália” csoport egyik részvevője a következőket mondotta a csoport tagjairól: a szent fonál átadásának szertartása alatt a fiatalok nem voltak hajlandók átvenni a fonalat, többen el akarták hajítani. Mikor erőszakkal beterelték őket a templomba, az esti imádság helyett Homérosz „Iliász”-ából idéztek.

Az „Ifjú Bengália” részvevői szembeszálltak a keresztény ortodoxiával is. Duff misszionárius felháborodva írta az „Ifjú Bengália” képviselőiről: „Nézetük szerint a keresztény vallás nem más, mint egy furfangosabb kísérlet a társadalmat behálózó előítéletek fenntartására. Szemükben a papok ravasz ellenségek vagy tudatlan ortodoxok. A papokat csúfolódva európai brahmanoknak nevezik.”*

A Brahmó Szamádzs által hirdetett reformátor eszmék és az „Ifjú Bengália” által terjesztett haladó filozófiai, antiklerikális nézetek nagy szerepet játszottak India társadalmi életében, irodalmában, tudományában és kulturális életében.

Bengáliában nagy népszerűsége tett szert ebben az időszakban a „Tatvabódhiní patrika” [Valóságraébresztő lap] (1839) című folyóirat; a lap hasábjain olyan műveket tettek közé, amelyeket a materialista tanítások iránti rokonszenv hatott át. Ezek közé tartoztak Aksaj Kumár Datt „Értekezés az emberi természetnek a külvilág anyagaival való kapcsolatáról”, „India vallási rendszere” és hasonló cikkei. A „Tatvabódhiní patrika” és a nem sokkal később megjelent „Hindu Patriot” [Hindu Hazafi] című újság felháborodással írt az indigóültetvényeken dolgozó kulik súlyos helyzetéről, a parasztok számára elviselhetetlenül nagy adóterhekről.

Az 50-es évek végétől, a 60-as évek elejétől kezdve a parasztfelkelések és az angol uralom elleni felszabadító mozgalmak újabb hulláma söpört végig Indián. Az indiai nép első kísérlete, hogy egyesült erővel lépjen fel a gyarmati elnyomás ellen, az 1857—1859. évi nagy nemzeti felkelés volt, amelyet olykor sepoy-felkelésnek neveznek. E felkelés fő mozgatóereje a parasztok, a kézművesek, és az angol uralom ellen harcoló katonák fellépése volt. A felkeléshez csatlakoztak, sőt élére álltak bizonyos feudális rétegek, amelyek elégedetlenek voltak amiatt, hogy az angolok megfosztották őket korábbi birtokaiktól és jövedelmeiktől.

A nemzeti ügy legkövetkezetesebb harcosai a dolgozó osztályok voltak. A hazafias érzés egy táborba tömörítette a társadalmi és vallási csoportokat, egyesítette őket abban a felkelésben, amely Észak-Indiában csaknem két évig tartott. Ez volt az egyik első példa arra, hogy a hinduk és muzulmánok egy közös mozgalomban tömörültek. A felkelést irányító bizottság felhívásaiban a muzulmánokat felszólították arra, hogy testvérekként egyesüljenek az idegen elnyomók elleni harcban, akik eltíporják és meggyalázzák őseik szent földjét. Kétségtelen, hogy a felkelők az idegen elnyomók elleni gyűlöletükben elvetettek néhány haladó intézkedést is, például a szati szokásának megtiltását, a kasztok közti viszonyra vonat-

* Idézet *Kabirádzs Narahari*: Nemzeti felszabadító mozgalom Bengáliában c. művéből. Id. kiad. 63. old.

közö néhány reformot stb. Ez azonban természetes következménye volt a gyarmatosítók és az általuk okozott mérhetetlen népi nyomor elleni harcnak.

A felkelők hősie és önfeláldozó harca ellenére, az 1857—1859. évi felkelést az angolok vérbe fojtották.

Indiában az 1857—1859. évi felkelés nem volt elszigetelt jelenség, hanem idejét és jellegét tekintve egybeesett a kínai tajping mozgalommal, és az iráni bábista felkeléssel. Miként Marx megállapította: „... az indiai nemzeti felkelés ideje egybeesett azzal az idővel, amikor a nagy ázsiai népeknél megmutatkozott az angol uralommal való általános elégedetlenség, mert a bengáliai hadsereg felkelése kétségtelenül szorosan összefügg a perzsiai és kínai háborúkkal.”*

Az 1857—1859. évi felkelés az indiai nép utolsó nagy megmozdulása volt az indiai gazdaság kapitalista rendjének kialakulását megelőzően. De az indiai parasztság és városi szegénység antiklerikális és antifeudális forradalmi harca a felkelés elnyomása után sem szűnt meg.

A parasztok harca a feudálisok és az angol hódítók ellen rokonszenvet kezdett ébresztetni az indiai értelmiség demokratikus képviselői körében is. Az 50-es évek vége és a 60-as évek eleje egyik legnagyobb méretű parasztfelkelésének, az 1859—1860. évi úgynevezett indigó-lázadásnak a tetőfokán Haris Csandra Mukerdzsi, a „Hindu Patriot” szerkesztője, a következőket írta:

„Bengália büszke lehet parasztságára. A világ egyetlen országában sem volt példa arra, hogy a földművelők olyan dicsőséget arassanak, mint a bengáliai rajótok** az indigó-lázadás folyamán. A bengáliai parasztok hatalom, eszközök, politikai ismeretek nélkül, sőt vezetők nélkül olyan forradalmat hajtottak végre, mely méreteit és jelentőségét tekintve minden forradalmat felülmúl, amely más országok társadalmi történetében valaha is előfordult. Olyan ellenséggel harcoltak, amely kezében tartotta a hatalom legfélelmetesebb járulékait.

... A forradalom a szenvedések özönét zúdította a paraszti faluközösségekre. Verték, bántalmazták, megkötözték, éhezttették, börtönbe vetették őket, kiűzték házaikból, elvették tulajdonukat, az elképzelhető legkülönbébb üldözéseknek tették ki őket. Felgyújtották a falvakat, elhajtották a férfiakat, erőszakoskodtak a nőkkel, megsemmisítették gabonatarlálékukat, a legkülönbébb kényszereszközöket alkalmazták. De a rajótok mindennek ellenére sem adták meg magukat, nem mondtak le arról, hogy a szabadságért küzdjenek, amely születésüktől fogva megilleti őket, s amelyet, mint mondtak nekik, a törvény biztosít számukra. Inkább szenvednek még néhány hetet, és elérik dicső céljukat.”***

* Marx: Rising in India [Felkelés Indiában]. Lásd Marx—Engels Művei. XI. köt. I. rész. 214. old. (oroszul).

** Rajót — indiai paraszt.

*** Idézet az 1857—1859. évi lázadásról szóló cikkekből összeállított Peasant Revolution in Bengal [Parasztforradalom Bengáliában] c. gyűjteményből. Calcutta 1953. 48., 49—50. old.

Ez a cikk világosan megmutatja, hogy az értelmiség együttérez a dolgozó néppel, ugyanakkor azonban felszólítást is tartalmaz a gyarmati elnyomás elleni harc békés, nem erőszakos formáinak alkalmazására.

Az országban kialakuló kapitalista viszonyok és az angol gyarmatosítók szemérmetlenül űzött diszkriminációs politikája felébresztették a nemzeti öntudatot, és felháborodást váltottak ki Indiában. Az értelmiség egyes képviselőinek angolelleses fellépései azonban rendkívül bátortalanok voltak, kérelmek, petíciók és panaszok formájában hangzottak el, s még csak nyoma sem volt bennük a gyarmatosítási rendszer elleni harc követelésének. Eleinte ez a tiltakozás főként a nemzeti kultúra megóvására irányuló intelmekben jutott kifejezésre. A. K. Datt a 40-es években, a Brahmó Számádsz eszméinek tanulmányozása és népszerűsítése érdekében létesített iskola megnyitásakor, melyet Dévéndranatha Tagore kezdeményezett, a következőket mondotta:

„Mi már semmiben sem vagyunk a magunk urai. Idegen uralomnak vagyunk alávetve, idegen nyelven tanítanak minket, idegen elnyomás alatt sínylődünk, a keresztény vallás pedig olyan befolyásra tesz szert, hogy az ember azt hinné, ez a vallás a mi országunk nemzeti vallása. Ezért napjainkban lehetőségeinkhez képest anyanyelvünkön kell tanulnunk, intelmeinket a mi vallásunk szellemében kell megtennünk, másképp rövid idő alatt miben sem fogunk különbözni az angoloktól: nyelvük a mi nemzeti nyelvünké, vallásuk — országunk nemzeti vallásává válik. Megszakad a szívem, ha arra gondolok, hogy a »hindu« szó feledésbe merülhet, s idegen néven fognak nevezni bennünket.”*

A későbbiek során a nemzeti kultúra megőrzésének követeléséhez hozzájárult a gazdasági élet fejlődését akadályozó korlátok felszámolásának követelése is. A „Hindu Patriot” fentebb idézett cikkében az áll, hogy a gyarmati rendszer következtében „elfojtották, természetellenes irányba terelték, vagy nem a termelő, hanem más célok szolgálatába állították a nemzeti ipar legfontosabb ágait”.**

A XIX. század 40-es és 50-es éveiben nagy vonásokban ilyen volt a polgári nemzeti felszabadító mozgalom elődeinek ideológiája. Ez az ideológia leginkább Bengáliában terjedt el, amely ebben az időben India leghaladóbb része volt. Ennek az új eszmei irányzatnak az elemei azonban kisebb-nagyobb mértékben az ország más területein is elterjedtek. Fejlődésnek indult az irodalom és a sajtó, a különböző indiai nemzetiségek nemzeti nyelvén. Fokozódott az új műveltség iránti érdeklődés, szembetűnővé vált a teológia és a régi skolasztikus tudomány konzervatív volta, egyre érezhetőbben jelentkezett a modern tudomány, a modern kultúra iránti igény.

India számos népének körében reformátorok jelentek meg, felléptek az új eszmék hirdetői. A felvilágosodás híveiként Andhrában Gazula

* Idézet *Kabirádsz Narahari*: Nemzeti felszabadító mozgalom Bengáliában c. könyvéből. Id. kiad. 66. old.

** Idézet a *Peasant Revolution in Bengal* c. gyűjteményből. Id. kiad. 49. old.

Laksmínaraszu és Kandukura Virészalingama tevékenykedtek, akik igyekeztek megjavítani a közoktatási rendszert és fellendíteni az ország kulturális életét. Maharástrában 1867-ben megalakult a Práthana Szamádzs [Törekvés-Társaság], amely ülésein megvitatta a társadalmi és vallási reformmozgalom kérdéseit.

A XIX. század első felében és a század közepén a hasonló társaságok és vallási reformáramlatok Indiának leginkább azokon a vidékein terjedtek el, ahol kibontakoztak a kapitalista viszonyok elemei — Bengáliában, Maharástrában, Andhrában. Ezek a mozgalmak és áramlatok a feudalizmus objektív válságát és az ország kapitalista fejlődésének szükségletét fejezték ki.* Minthogy azonban a burzsoá viszonyok a XIX. század hetvenes éveinek kezdetéig kialakulatlan állapotban voltak, a születőben levő polgári elemek pedig politikailag a gyarmatosító hatalomtól függtek, e burzsoá elemek ideológusainak felvilágosító tevékenysége, a társadalmi átalakítást sürgető követeléseik következetlen, bátortalan, határozatlan formában jelentkeztek.

A társadalom polgári elemeinek ideológiája rendszerint vallási-teológiai formában fejlődött. Az indiai felvilágosodás vallási jellegét előidéző számos ok között az ország függő helyzete a legjelentősebb. Minthogy a gyarmati uralom azzal a reális veszéllyel fenyegetett, hogy India elveszíti függetlenségét, az értelmiség számos képviselője a nép szellemi életét évszázadok óta uraló vallásban látta a nemzeti öntudat egyetlen kifejezési formáját, és a hinduizmus számos változatban elterjedt vallási ideológiáját valamiféle egyesítő elvnek tekintette. Nehru, összehasonlítva az Egyesült Államok gazdasági haladását India gazdasági fejlődésével, megjegyzi: „Amerika szűz talaj, tiszta lap volt, amire újat lehetett írni, míg mi a régi emlékek és hagyományok bilincsebe voltunk verve.”**

Indiában az angol gyarmatosítóknak a feudális viszonyok és a feudális ideológia fenntartására és tartósítására irányuló politikája akadályozta és hátráltatta a kapitalista viszonyok fejlődését. Ezzel függött össze az a tény, hogy az indiai felvilágosodási mozgalom, számos nyugati ország felvilágosodási mozgalmával ellentétben, nem volt következetes és bizonyos korlátok közé szorult; a feudális intézmények és a feudális ideológia bírálata főként egyes legelmaradottabb mozzanataik és oldalaik bírálatára szorítkozott. Az indiai felvilágosodás egyes hívei, ha el is ítélték az angolok uralmát, még naiv módon hittek abban, hogy ez az uralom haladó szerepet tölt be az országban. Kevés közülük volt a népi mozgalmakhoz, nem látták, hogy a néptömegek képviselik az egyetlen erőt, amely képes megszabadítani az országot a feudalizmustól és a gyarmatosítástól.

* Rendkívül helytelen a polgári tudósok egy részének az az állítása, amely szerint „ebben az időszakban a keresztény misszionáriusok működésének és a Nyugat hatásának volt közvetlen következménye a társadalmi mozgalom”. Ezt a véleményt hangoztatta például J. N. Farquhar indológus [Modern Religious Movements in India [Modern vallásos mozgalmak Indiában]. London 1929. 387. old.)

** *Jawaharlal Nehru: The Discovery of India* [India felfedezése]. London 1956. 286. old.

Ám a parasztság és a városi szegénység megmozdulásai, jóllehet szétaprózottak, ösztönösek és ideológiailag korlátozottak voltak, aláásták a feudális termelési mód alapjait, meggyengítették az országban a gyarmatosítók hatalmát, és objektíve utat törtek Indiában a burzsoá viszonyok kialakulásának.*

2. KÍNA

Kínában a XVIII. század végétől a XIX. század 60-as éveig terjedő időszak a feudális rend mélyreható bomlásának és válságának időszaka volt, amelyben megérték a tőkés társadalomba való átmenet feltételei; ennek az időszaknak a végén kezdődött meg Kína félgyarmati és félf feudális országgá való átalakulása.

Noha Kínában már a XVI. század végén, a XVII. század elején megjelentek a kapitalizmus első csirái, további fejlődésüket lassította, hátráltatta a mandzsú törzsek betörése. A XVII. század közepén uralomra jutott mandzsú Csing-dinasztia a legreakciósabb politikát folytatta, csírájában elfojtott mindent, ami új.

Kína egészen a XIX. század negyvenes-hatvanas éveig elmaradott, feudális ország volt, amelynek gazdasági életében a természetes gazdálkodás uralkodott.

A Csing birodalom állami felépítése nagyjából ugyanolyan maradt, amilyen a kínai Ming-dinasztia idején volt, de minden előjog a mandzsú feudálisok kezében összpontosult, akik vezető szerepet töltöttek be a központi és a helyi hatalmi szervezetekben egyaránt. A dolgozók ősi kizsákmányolói, a kínai földbirtokosok mellett idegen, mandzsú hódítók jelentek meg, és most már közös erővel nyomták el a dolgozó népet.

Kína népe mélységes gyűlölettel viseltetett a mandzsú elnyomók iránt, és hőiesen harcolt ellenük. Az ország különböző vidékein titkos társaságok alakultak, amelyek a legbátrabb és leghaladóbb parasztokat

* Az orosz társadalom haladó rétegei ebben az időben mélységes együttérzéssel viseltettek az indiai nép nemzeti felszabadító harca iránt. Az orosz forradalmi demokraták élesen elítélték az angolok indiai uralmát, leleplezték a gyarmatosítók „civilizáló” tevékenységének propagandáját. „Angliának végső célja – írta Dobroljubov – mégiscsak az állami és egyéni haszon, nem pedig a civilizáció ügye volt. A távkormányzás, a zsarnokság hagyományának átöröklése, az, hogy nem a nép javát, hanem a jóvedelmek biztosítását tartották szem előtt (amit különösen az ópium bizonysít), hogy a felsőbb kasztokat előnyben részesítették a termelő osztályokkal szemben, s a nép szükségleteit illetően teljes volt az értetlenség – ezek azok a természetes jelenségek, amelyek súlyosan ránehezedtek az indiai lakosságra, s amelyek állandóan ébren tartották benne a keserű elégedetlenséget. Ehhez járultak végül a hivatalnokok visszaélései is; ezeknek azonban önmagukban vége nem volt nagy jelentőségük. A hivatalnokok miatt az indiai nép csak a hivatalnokokkal lett volna elégedetlen; gyűlölete ebben merült volna ki. Most viszont azért kelt fel, mert végül is meglátta, hogy magában az angol kormányzati rendszerben gyökerizik a baj.” N. A. Dobroljubov Művei. 1. köt. Moszkva 1950. 246. old.

és városiakat egyesítették. Ezek a társaságok, amelyeknek az volt a jel-szavuk, hogy „Le a Csing-dinasztiával, állítsuk vissza a Ming-dinasztiát!”, a kínai feudálisok és a mandzsú hódítók ellen irányuló számos paraszti felkelés szervezői voltak. A titkos társaságokhoz a földbirtokos osztály egyes hazafias érzelmű képviselői is csatlakoztak.

A XVIII. század végén és a XIX. század elején a tőkés országok gyarmatosítói Kínát vették célba, és kereskedelem ürügyén raboltak és fosztogattak az országban. A külföldi, különösen az angol tőkések széles-körü ópiumkereskedelmet indítottak, kisajtották Kínából az ezüstöt, a pénzforgalom alapját, s ezzel aláásták az ország gazdasági életét.

Marx az angol Martin Montgomery szavaira hivatkozva rendkívül találóan jellemzi az ópiumkereskedelem morális oldalát: „Szó se róla, a rabszolgakereskedelem kegyes cselekedet volt az ópiumkereskedelemhez képest; nem öltük meg az afrikai négereket, mert közvetlen érdekünk fűződött ahhoz, hogy életben maradjanak; nem forgattuk ki őket emberi természetükből, nem homályosítottuk el értelmüket, nem öltük meg lelküket. Az ópiumkereskedő viszont megöli a testet, miután előzőleg lezülleszt, lealacsonyítja, erkölcsileg tönkreteszi a szerencsétlen bűnösöket; óráról órára újabb áldozatokat szállít a telhetetlen Molochnak, és a gyilkos meg az öngyilkos kínai egymással vetélkedve áldoz oltárán.”*

Amikor a mandzsú dinasztia az uralkodó körök egy részének nyomására kísérletet tett arra, hogy véget vessen az ópiumbehozatalnak, Anglia megindította régóta előkészített hódító hadjáratát Kína ellen (az 1839–1842. évi úgynevezett ópiumháborút), amely a mandzsú kormány szégyenletes kapitulációjával és a Kína és a kapitalista országok közti első nem-egyenjogú szerződés aláírásával ért véget.

Az „ópiumháború” új fejezetet nyitott Kína történetében. „Az 1840-es ópiumháború után Kína fokozatosan félgymati és félf feudális orszaggá alakult át”** — mondotta Mao Ce-tung.

A külföldi tőke behatolása gyorsította a feudális Kína gazdasági rendszerének széthullását, aláasta a természetes gazdálkodás alapját, és ezzel megteremtette az országban az árutermelés további fejlődésének, a tőkés viszonyok kialakulásának feltételeit. Ezzel egyidejűleg a külföldi tőke beáramlásával tovább romlott a kínai nép helyzete. Vállára most kettős elnyomás nehezedett: egyfelől a kínai és mandzsú feudálisok elnyomása, másfelől az országba behatoló, mégpedig legrosszabb gymati formájában behatoló külföldi tőke nyomása.

Válaszul a feudális és gymati elnyomás erősödésére, az ország különböző vidékein újabb népi felkelések törtek ki, amelyek egy hatalmas parasztháborúba, a tajping felkelésbe (1851–1864) torkoltak.

A tajping felkelés jelezte, hogy Kína a feudális rend bomlásának és válságának utolsó szakaszába érkezett.

* *Marx*: The Opium Trade [Az ópiumkereskedelem]. Lásd *Marx—Engels Művei*. XI. köt. I. rész. 345. old. (oroszul).

** *Mao Ce-tung*: A kínai forradalom és a Kínai Kommunista Párt. Lásd *Mao Ce-tung*: Válogatott művek. 3. köt. Bp. 1954. 154. old.

A tajping felkelés, bár vereséget szenvedett, megrendítette az egész feudális Kínát, rémülettel töltötte el a gyarmatosító hatalmakat, arra készítette őket, hogy egyesüljenek a mandzsu kormánnyal a felkelt nép elnyomására.

A XVIII. század végén és a XIX. század első felében Kína feudális rendjének bomlása és válsága világosan visszatükröződött az ideológia területén. A haladó gondolkodók különféle formákban harcoltak a mandzsu dinasztia ideológiai tespedése ellen.

Ebben az időszakban a hivatalos ideológia az úgynevezett „Szung iskola” egy ismert képviselője, a XII. századi Csu Hszi filozófus által értelmezett konfucianizmusra épült. A „Szung iskola” vezető ideológiai áramlata olyan filozófiai rendszert képviselt, amely a feudális társadalom uralkodó köreinek igényeit tartotta szem előtt. A régi konfucianizmushoz egy nagy adag buddhizmust és taoista miszticizmust kevertek.

A neokonfuciánus dogmatika alapját a négy klasszikus könyv (Lun Jü — „Vitatkozások és beszélgetések” — Ta Hszüe — „A nagy tanítás” — Csung Jung — „A közép és az állandóság” és Meng-ce — „Meng-ce tanításai”) alkotta. Az említett könyvekben kifejtett konfuciánus tanítást szentnek tekintették; az ettől való legcsekélyebb eltérést is szigorúan megtorolták.

A konfuciánus „Négyeskönyv” volt a hivatalosan elismert oktatás legfőbb tárgya. Maga az oktatási rendszer formális és skolasztikus volt. Művelt embernek azt tartották, aki tökéletesen ismerte a holt „venjen” nyelvet, és ismerte a konfuciánus szent szövegeket. A kanonizált konfuciánus szövegek és az ezekhez fűzött magyarázatok, amelyeket Csu Hszi készített, az állami szolgálatba lépéshez szükséges felvételi vizsgák feladatainak példatáraként szolgáltak. Az államvizsgákon olyan művek megírását kívánták, amelyek az úgynevezett „paku” stílusban íródott klasszikus szövegeken alapultak, vagyis bizonyos, az uralkodó körök ideológusainak megkövesedett gondolatait tükröző sablonokhoz igazodtak.

A feudális ideológia neokonfuciánus formája — amelyre a XVII–XVIII. században a felvilágosító filozófusok (Ku Ting-lin, Huang Csong-hszi, Vang Csuang-san és Taj Csen) mérték az első súlyos csapást, akik a neokonfuciánus tanítást megfosztották szent leplétől — a XVIII. század végén és a XIX. század első felében továbbra is bírálat tárgya maradt. E kor haladó filozófiai, társadalmi és politikai gondolkodása annak a kritikai irányzatnak a folytatását jelentette, amely még a XVII. században alakult ki. A bírálat éle most a kanonizált neokonfuciánus szövegek tartalma ellen irányult.

A XVIII. század végén Kína haladó eszméinek egyik képviselője Vang Csong (1744–1794) volt, aki Csiangszu tartományban, szegény családból született.

A feudális rend és a régi, elavult ideológiai rendszer széthullásának körülményei között Vang Csong e rendszer lerombolására törekedett. Vang Csong, Ku Ting-lin, a XVII. századbeli kiváló felvilágosító követőjének, tanításai folytatójának nevezte magát. Ku Ting-lin, a neokonfuciánus

Szung filozófia forrásainak tudományos kritikai elemzésével foglalkozó „kaocsü iskola” megalapítója.

Vang Csung különösen azért értékelte Ku Ting-lint, mert az az ősi klasszikus szövegek tanulmányozásánál a hivatalos skolasztikus szövegmagyarázatoktól eltérően arra törekedett, hogy reális tényekben mutassa ki e szövegek igazi lényegét. Vang Csung a múlt örökségének tanulmányozását kora társadalmának égető feladataival igyekezett összekapcsolni.

Vang Csung, az uralkodó ideológiával — a Szung neokonfucianizmussal szemben vívott harcban a szövegek tanulmányozása terén a „kaocsü iskola” kritikai módszerét alkalmazta, de ugyanakkor túllépett a tisztán filológiai elemzés szűk keretein. Az régi szövegek tanulmányozásánál azok valóságos történelmi tartalmának feltárását tekintette fő céljának.

Vang Csung ebben a kérdésben a következő módszertani elvet követte: „tanulmányozni az ősi szövegeket, hogy megismerjük értelmüket, és akkor nem maradnak kétségeink szavaikat és kifejezéseiket illetően”.* Behatolni a hat kánon értelmébe,** hogy egybehangoljuk azt a korral.”***

Vang Csung, Ku Ting-lin és Vang Csung-san irányzatát folytatva, más haladó tudósokkal együtt népszerűsítette a régmúlt idők nagy haladó gondolkodói — Mo-ce és Hszün-ce — tanítását, s egy sorba állította Konfucius tanításával. Abban az időben ez bátor támadást jelentett a hivatalos ideológiával szemben.

Vang Csung állította össze a „Hszün-ce életének időrendjé”-t, és magyarázatokkal látta el Mo-ce könyvét, de ezek sajnos nem maradtak fenn. Ezekben a munkákban Vang Csung népszerűsítette Mo-ce és Hszün-ce tanításait, s visszautasította ellenfelek igazságtalan támadásait. Ezen túlmenően Vang Csung azt javasolta, hogy az ember erkölcsi természete kérdésében a „Konfucius—Meng-ce” hagyományos irányvonalat a „Konfucius—Hszün-ce” irányvonallal helyettesítsék. Ez ismét vakmerő támadást jelentett a hivatalos ideológia ellen, minthogy Meng-cet a Szung neokonfucianizmus egyik apostolának tekintették, s a neki tulajdonított könyvet a négy klasszikus könyv egyikeként kanonizálták. Ugyanakkor Vang Csung, amikor Konfucius nevét kapcsolatba hozta az „eretnek” Hszün-ce nevével, közvetve merényletet követett el Konfucius tekintélyének szentsége ellen is, abban a vonatkozásban, amelyben azt a tekintélyt a hivatalos ideológia elképzelte. Élesen szembeállt például a „Négyeskönyv” egyik kánonával — a „Ta Hszüe”-vel,

* Idézet *Hou Vaj-lu*: A korai felvilágosító eszmék története Kínában c. könyvéből. Peking 1956. 480. old.

** A hat kánon (Liu csing): „Ji csing” [Változások könyve], „Su csing” [Történelmi hagyományok könyve], „Si csing” [Énekek könyve], Li csing” [Három könyv a szertartásokról és szokásokról — „Li csi”, „Csou li” és „Ju li”]. „Jü csing” [A zene könyve] és „Csun-csiu” [A tavasz és az őszi évkönyve]. Ezeket az ősi szövegeket közvetlenül vagy közvetve szintén Konfuciusnak tulajdonították, és a „Négyeskönyvvel” együtt szent szövegeknek tekintették.

*** Idézet *Hou Vaj-lu*: A korai felvilágosító eszmék története Kínában c. könyvéből. Id. kiad. 479. old.

amelyet Konfuciusnak tulajdonítottak. Az a körülmény, hogy Vang Csung kétségbevonta, hogy ez az értekezés Konfucius műve, s hogy bírálta a hozzá fűzött skolasztikus magyarázatokat, amelyek a Szung filozófusoktól származtak, szintén támadást jelentett az uralkodó neokonfuciánus nézetek ellen. Vang Csung fellépett a társadalmi egyenlőtlenség és az uralkodó osztályok elnyomó politikája ellen. Együttértett az egyszerű emberekkel, követelte, hogy a nőket szabadítsák meg feudális bilincseiktől, s a házasságban, a családi viszonyokban adjanak nekik a férfiakéval egyenlő jogokat.

Vang Csung haladó társadalmi, politikai és filozófiai nézetei, amelyek a városi lakosság középrétegeinek ideológiáját tükrözték, ha jellegüket tekintve feudalizmusellenes nézetek voltak is, magukon viselték az osztályhelyzetből adódó korlátozottság bélyegét és távolról sem voltak forradalmi nézetek.

A nélkülözés és a súlyos betegség nem tették lehetővé Vang Csung számára, hogy befejezze tervbevett hatalmas munkáját, Kína tudományos és filozófiai gondolkodásának történetéről a legrégebb időktől kezdve napjainkig. „A tudományok összefoglalása” („Su hszüe”) című könyve, amely még életében megjelent, ennek a munkának csak egy csekély része.

A XVIII. század végén és a XIX. század elején Kína haladó gondolkodói körében igen nagy hírnévre tett szert Csang Hszüe-cseng, Csiao Hszün és Zsuan Jüan.

Csang Hszüe-cseng (1738—1801) Csöcsiang tartományban született, egy járási hivatalnok családjából. Nehéz élete volt, állandóan munka után járt, ellenfelei üldözték; nyomorban és elhagyatottan halt meg. Csang Hszüe-cseng fő műve „A művelődéstörténet általános értelme” („Vensi tungji”).

Csang Hszüe-cseng a filozófia terén folytatta a kínai felvilágosítók és Taj Csen, a XVIII. századbeli materialista enciklopédista hagyományait, elismerte a világ anyagiságát, úgy vélte, hogy a világ állandóan mozgásban levő dolgok összessége. A régi kínai filozófia haladó determinista hagyományait követve azt tanította, hogy minden dolog mozgása a *tao* általános törvényének van alárendelve. A tao határozza meg az anyagok és jelenségek rendjét (*li*). A *tao* nem a dolgok felett áll, hanem bennük létezik; a dolgok természetes törvényszerűsége.

Csang Hszüe-cseng materialista módon oldja meg a filozófia fő kérdésének egy másik oldalát is, azt a kérdést, hogy az ember képes-e megismerni a külső világot és törvényszerűségeit.

Csang Hszüe-cseng szerint maga a gondolat a *tao*-nak van alárendelve, és azt tükrözi. A „*tao* azonban nem azért válik nyilvánvalóvá, mert az ember nevet ad neki, hanem azért, mert benne van a dolgokban” — mondja Csang Hszüe-cseng.*

Csang Hszüe-cseng szerint a megismerés nem egyszeri aktus, hanem folyamat. Az érzettel kezdődik, amely annak eredménye, hogy a külső

* *Csang Hszüe-cseng*: A művelődéstörténet általános értelme. Peking 1956. 40. old.

tárgyak hatással vannak érzékszerveinkre. Az érzékszervek adatait az értelem rendezi és egységesíti. Csang Hszüe-cseng szerint ennek felel meg a *li* kategória, amely kifejezésre juttatja gondolkodásunkban a konkrét dolgok lényegét.

Csang Hszüe-cseng meghatározása szerint a megismerés az objektívnek (külső dolgoknak) a szubjektív (emberi tudat) általi utánzása.

Csang Hszüe-cseng úgy véli, hogy a megismerés mélysége az ember élettapasztalatától, a gyakorlattól függ. A gyakorlattól függetlenül szerzett ismeretet üresnek nevezte, és azt mondotta, hogy a bölcsek ismereteiket az emberi élet tanulmányozásából merítik.

Materialista világnézetéből kiindulva érdekesen oldotta meg az ember erkölcsi természetének kérdését. Erről a kérdésről évszázadok óta vita folyt a kínai filozófusok különféle irányzatai között, és ebben a vitában már régóta kikristályosodott két irányvonal: Meng-ce vonala — „az ember természettől fogva jó”, és Hszün-ce vonala — „az ember természettől fogva rossz”. E kérdés megoldása során a különböző filozófusok vagy az egyik vagy a másik irányvonalhoz csatlakoztak.

Csang Hszüe-cseng megbontotta ezt az évszázados hagyományt. Elvetette mindkét irányzat képviselőinek egyoldalú beállítottságát, és azt állította, hogy az ember nem születik előre meghatározott jó vagy rossz képességekkel. A jó vagy a rossz — véleménye szerint — a környezet és a nevelés terméke. Ebből azt a következtetést vonta le, hogy a képzettség az ember jó szellemének záloga.

Csang Hszüe-cseng a *tao*-t materialista módon, minden dolog és jelenség objektív törvényszerűségeként értelmezte, s ezt az elvet igyekezett a társadalmi és történelmi jelenségek magyarázatában is alkalmazni, s arra törekedett, hogy megtalálja a társadalmi változások reális okait. Már magának egy ilyen kérdésnek a felvetése is nagy érdeműl tudható be. Abban az időben azonban természetesen még nem tudta helyesen megoldani ezt a kérdést. Úgy vélte, hogy a történelmi fejlődés folyamata két erő, a hatás és az ellenhatás következtében körforgást ír le. Azt azonban nem magyarázta meg, hogy mi ezeknek az ellentétes erőknek a lényege.

Szerinte a történelmi fejlődés tartalmát alkotó események és tények hátterében, valamilyen meghatározott „értelem” formájában az objektív szükségszerűség rejlik. Ezért a történetkutatónak az a feladata, hogy megtalálja és meghatározza ezt a rejtett „történelmi értelmet”. Igyekezett a történelemre alkalmazni a determinizmus elvét, s egyszersmind úgy vélte, hogy a „történelmi értelem” alapját a morális elvek és a szellemi kultúra terén kell keresni.

Csang Hszüe-cseng történelmi koncepciójának idealista tendenciája ellenére, nagy érdeme az, hogy a történelem objektív tanulmányozására buzdított, és maga is tett fontos lépéseket ezen a téren. Jelentős módszertani irányelve szerint a kanonizált konfuciánus szövegek és a hivatalos dinasztikus történelem a történész kezében csak anyagul szolgálhat a kritikai átdolgozáshoz. Ezzel csapást mért az uralkodó ideológiára. Ezért nem véletlen, hogy a feudális Kína uralkodó körei szent jogaik elleni

merényletként könyvelték el ezt a nézetét. Csang Hszüe-cseng tanítását még életében az eretnek tanok közé sorolták.

Taj Csen, a XVIII. századbeli materialista tudós halála után, akinek nagy érdemei voltak a kínai matematikai és asztronómiai gondolkodás történetének feldolgozása terén, a matematika és az asztronómia tudománya további fejlődésen ment át.

Csiao Hszün (1763—1820), korának egyik legnagyobb matematikusa, a deduktív módszert alkalmazta a filozófiában; e módszer segítségével értelmezte a régi Kína egyik legnehezebb és legérdekesebb szövegét, a „Változások könyvét” (Ji csing). Csiao Hszün legfontosabb filozófiai munkái: széleskörű kutatások a „Változások könyvé”-hez öt részben, magyarázatok a „Lun jü”-hez (Lun Jü tungsi) és „Meng-ce könyvének valóságos értelme” (Meng-ce csengji).

Csiao Hszün az elvont matematikai módszer alapján teljes filozófiai rendszert hozott létre. Ebben a rendszerben a világ a minőségi különbségek nélküli, egymással összefüggő dolgok és jelenségek összessége. A világ fejlődése a minden dologban és minden jelenségben benne rejlő ellentétes (poláris) erők harcának eredménye. Az ellentétes erők harca egységükben oldódik meg.

Csiao Hszün matematizálja az alapvető filozófiai kategóriákat: a „tao”-t, „taj csi”-t, „csi”-t, „li”-t és másokat, sajátos, számszerű viszonyokat kölcsönöz nekik. A „li” kategória (rend, törvény, elv) például a négy számtani művelet absztrakt formájában jelentkezik nála; a „taj csi” (a világ ősalapja) az általában vett változás absztrakt formáját ölti és az abszolút igazságot fejezi ki; a „tao” (a világmindenség egyetemes törvénye) a végtelen törvényszerű körforgás, „teremtés — pusztulás — újabb teremtés” számszerű kifejeződésében jelentkezik stb.

Csiao Hszün tehát bizonyos fokig misztifikált, sajátos matematikai formában fejtette ki mélyenszántó gondolatait a világ fejlődésének dialektikus folyamatáról.

Csiao Hszün etikai téren egyetért Taj Csen tanításának néhány tételével. Úgy véli például, hogy az ember jellemét, természetét (hszing) az étel és más természetes szükséglet határozza meg. Ebben látja a közöset az emberben és az állatban. Az ember azonban abban különbözik az állattól, hogy ismeretekkel (cse), illetve felfogóképeséggel rendelkezik; s ennek következtében szabályozni tudja kívánságait. Csiao Hszün nézete szerint az ember jó tulajdonságai a tudás megszerzésére irányuló képességéből, nevelhetőségéből következnek. Taj Csenhez hasonlóan Csiao Hszün is az emberi vágyak kielégítésének, nem pedig elfojtásának híve volt.

Politikai téren Csiao Hszün az egyén szabadságának és az emberi egyenlőségnek álláspontját vallotta, minthogy ez véleménye szerint az embernek természetéből következő, elidegeníthetetlen joga.

Csiao Hszün ugyanakkor az osztálykompromisszum híve és a határozott társadalmi átalakítások ellenfele volt.

Zsuan Jüan (1764—1849) is továbbfejlesztette Taj Csen felvilágosító eszméit. Több érdekes gondolatot fejtett ki arról, hogy a nyelv keletkezése

összefüggésben van a szerszámok használatával, vagyis a munkafolyamattal. A régészet és a nyelvészet segítségével igyekezett megoldani a régmúlt idők államának és társadalmi berendezésének néhány kérdését. Kétségtelenül igen értékesek kutatásai a filozófiának és az etikai kategóriáknak a kínai gondolkodástörténetében való megjelenéséről és fejlődéséről.

Zsuan Jüan után a klasszikus könyvekhez és a „Klasszikus könyvek szótárához” (Csingcsi jüanku) fűzött számos magyarázat maradt fenn.

Zsuan Jüan a matematika iránt is érdeklődött, és Taj Csen után haladt, népszerűsítette a hazai matematika eredményeit. Zsuan Jüannak tulajdonítanak egy nagy matematika- és asztronómatörténeti könyvet. Munkái nagy hatással voltak kortársaira.

Zsuan Jüan a XIX. század elején hanyatlásnak indult „kaocsü iskola” egyik utolsó képviselője volt.

A „kaocsü iskola” elfajulásához hozzájárult az új kritikai iskola, a Liu Feng-lu* által irányított, úgynevezett „Újabb szövegek iskolája” (Csin venpaj) mind erőteljesebbé váló tevékenysége.

Liu Feng-lu (1776–1829), Csuang Cun-junak, az „Újabb szövegek iskolája” megalapítójának unokája folytatta nagyapja munkáját a „Csun-csiu krónikája” kánonikus szövege és a hozzáfűzött magyarázatok tanulmányozása terén. Liu Feng-lu kitűnően felhasználta annak a tudományos kritikai módszernek a legjobb eredményeit, amelyet a „kaocsü iskola” alkalmazott a konfuciánus szövegek tanulmányozásánál. Liu Feng-lu kifejezte azt a véleményét, hogy a „Csun-csiu krónikája”-hoz készült ismert magyarázat, a „Co Csuán”, amelyet Konfucius kortársának és tanítványának, Co Csiu-mingnek tulajdonítottak, egyáltalán nem annak műve, hanem későbbi hamisítvány, amelyet Liu Hszin tudós politikai célokból készített.

Liu Feng-lu azt hirdette, hogy tanulmányozzák a „Csun-csiu krónikája”-hoz készült másik magyarázatot — a Kung-jang Kao** féle kommentárt, amely véleménye szerint Konfuciusnak az államrendre vonatkozó igazi

* Az „Újabb szövegek iskolája” már a Nyugati Han dinasztia időszakában (i. e. III. század vége — i. sz. I. század eleje) fennállott, de elnevezését csak a Keleti Han dinasztia időszakában (I. század — III. század eleje) nyerte, szemben az időszámításunk kezdetének időpontjában kialakult „Régi szövegek iskolája”-val. A „Régi szövegek iskolája”-nak megjelenése összefüggött annak a legendának az elterjedésével, amely szerint Konfuciustól származó, eredeti formájukban fennmaradt régi szövegekre találtak. Ezek a Konfucius idejéből származó, régi írásjegyekkel írt szövegek tartalmukban is különböztek a Nyugati Han dinasztia korában elterjedt szövegektől, amelyek korabeli írásjegyekkel íródtak. Innen is eredt a „régi” és „újabb” szövegek iskolája elnevezés. A „Régi szövegek iskolája”-nak megjelenésével az „Újabb szövegek iskolája” befejezte működését. A XVIII. század közepén, az új történelmi körülmények között az „Újabb szövegek iskolája”-t Csuang Cun-ju élesztette újjá, s felvirágzását Liu Feng-lunak köszönhette.

** A Kung-jang Kao kommentár alapeszméje, hogy az emberiség nem áll egy helyben, hanem a haladás irányában fejlődik, s a fejlődése során három szakaszon vagy három „korszakon” megy át: a „káosz korszakán”, a „kialakulás korszakán” és az „általános nyugalom korszakán”.

nézeteit tükrözte. Ez a konfuciusi szövegek hitelességének merőben új értékelését jelentette, amely széleskörű lehetőséget teremtett a kínai feudális ideológia elméleti alapjainak elemzéséhez, s kivette a tudósokat — a régi szövegek tanulmányozóit — abból a skolasztikus zsákutcából, amelybe a „kaocsü iskola” nézetei és elvei juttatták őket.

Liu Feng-lu munkásságának eredményeképpen az „Újabb szövegek iskolája” hatékony elméleti fegyvert kapott a kezébe a reformátor ideológia megalapozásához és terjesztéséhez Kínában.

A XIX. század első felében a feudális rendszer válságának további mélyülése következtében és a nyugati polgári kultúra elemeinek Kínába való behatolása folytán a feudális értelmiség haladó köreiből olyan gondolkodók és közéleti személyiségek kerültek ki (Lin Cö-hszü, Kung Ce-csen, Vej Jüan), akik hívei voltak annak, hogy Kínában részleges átalakításokat, elsősorban az élenjáró nyugati országok példáját követő gazdasági természetű átalakításokat hajtsanak végre.

Lin Cö-hszü (1785—1850) Fucsien tartományban, földbirtokosi családból született, s magas állami hivatalokat töltött be. Neve szorosan egybefonódik a kínai nép hősie angolelles harcával az „ópiumháború” idején. Lin Cö-hszü ebben a háborúban igaz hazafinak és kiváló szervezőnek bizonyult.

Lin Cö-hszü a Kína és a nyugati országok közti kereskedelem széleskörű fejlesztése mellett foglalt állást, és elítélte azt az elszigetelődesi álláspontot, amelyet a kormány egy konzervatív csoportja képviselt, mert úgy vélte, hogy ez ellenkezik a társadalmi fejlődés történelmi menetével, és akadályozza a kínai társadalom haladását. Egyes burzsoá „európaizálókkal” ellentétben azonban Kína önálló gazdasági és kulturális fejlődésének híve, az ország függetlenségének harcosa volt. Kínában az elsők közé tartozott, akik azt javasolták, hogy tanuljanak a nyugati országoktól, sajátítsák el tőlük a tudományt és technikát, s ennek segítségével szüntessék meg Kína gazdasági és politikai elmaradottságát. Azt javasolta, hogy fejlesszék Kínában a vasércbányászatot, létesítsenek hadiüzemeket, amelyek képesek volnának olyan fegyverek gyártására, amellyel a nyugati hatalmak abban az időben rendelkeztek, építsenek nagy és gyorsjárású hadihajókat, amelyeket korszerű fegyverekkel látnak el stb.

Lin Cö-hszü eszméi reformátor jellegűek voltak; radikális gazdasági átalakításokat akart végrehajtani a feudális politikai rend megváltoztatása nélkül, ez a kísérlet azonban eleve kudarcra volt ítélve.

Lin Cö-hszü, a „Négy kontinens leírása” (Szeccsou cse, 1840) című ismert mű szerzője, Kínában első ízben kísérelte meg a világ egyes országainak földrajzi, történelmi és politikai leírását. Lin Cö-hszü nézetei sok tekintetben azonosak voltak Kung Ce-csen és Vej Jüan nézeteivel.

Kung Ce-csen (1792—1841) — tudós és költő, Csöcsiang tartományban született. Legfontosabb filozófiai és társadalompolitikai művei gyűjteményes munkájában, a „Ting-an venci”-ben jelentek meg.

Kung Ce-csen megjövendőlte a Csing-dinasztia roszkatag monarchikus rendszerének elkerülhetetlen csődjét. Ezt a rendszert egy fekélyektől

borított szervezethez hasonlította, amely már nem találhat gyógyulást.

Kung Ce-csen egyik képviselője volt az „Újabb szövegek iskolájá”-nak, amely azt a nézetet vallotta, hogy a társadalmi élet változásokon megy át. Sikraszállt az ország politikai és gazdasági rendjének reformja mellett, és elítélte azokat, akik nem óhajtván számolni a reális helyzettel, a régi rend fennmaradása mellett kardoskodtak.

Kung Ce-csen nézeteiben sok volt a burzsoá elem. Élesen elítélte a föld feudális monopóliumát, és azt követelte, hogy a földet igazságosan osszák szét az emberek között, képességeik, erejük és erkölcsi színvonaluk arányában.

„Ha a földet és a vizet egyenlőképpen elosztják — mondotta —, a férfiak és nők élete szilárd alapokra fog épülni.”*

Kung Ce-csennél azonban az egyenlőségről vallott nézetek nem párosultak a szegények és gazdagok közti különbség megszüntetésének követelésével. Csak olyan helyzet kialakítására törekedett, amelyben a társadalmi egyenlőtlenség nem volna túlságosan nagy, mert ellenkező esetben ez — miként mondotta — a pusztulás szélére taszíthatja Kínát.

Kung Ce-csen társadalmi-politikai elméletének filozófiai megalapozására törekedett. Azt mondotta, hogy az emberi jellem alapját, az ember vele született tulajdonságaként, az egyéni érdek (sze) alkotja, amely összhangban van a társadalmi érdekekkel (a kunggal). Az egyéni érdek kielégítésének alapján kielégülést nyer a társadalmi érdek is. Kung Ce-csennek ez a nézete jellegét tekintve közel áll a polgári felvilágosítók felfogásához.

Felvilágosító nézeteiből kiindulva eredeti módon oldotta meg azt a kínai filozófiában hagyományos kérdést is, hogy az ember eredendően jó-e vagy rossz. Az volt a véleménye, hogy a jó vagy a rossz nincsen benne az emberi természetben, hanem ez a „sze” és a „kung” terméke, azoktól függ. Kung Ce-csen tehát e hagyományos etikai kérdések megoldását a reális társadalmi viszonyokkal hozta összefüggésbe.

Kung Ce-csen feudalizmusellenes reform-programjába azt a követelést is belevette, hogy szüntessék meg a vizsgarendszert, amelyet az uralkodó osztályok alkalmaztak az állami szolgálatba lépő személyek kiválasztásánál, továbbá hogy szüntessék meg a női lábak elköltözésének barbár szokását és más elavult feudális szokásokat.

A mandzsu kormány Kung Ce-csent egész életében üldözte bátor, a kapitalista fejlődés szükségességét tükröző nézetei miatt.

A XIX. század közepének egyik legkiemelkedőbb kínai gondolkodója *Vej Jüan* (1794—1857) — aki Hunan tartományban, tisztviselői családból született, és hosszú időn át állami szolgálatban állt. *Vej Jüan* az „Újabb szövegek iskolájá”-nak híve, *Csuang Cun-ju* és *Liu Feng-lu* követője volt. A szövegek elemzésénél arra törekedett, hogy a klasszikusok örökségét a kor szükségleteire alkalmazza. Kritikai munkái közül a legismertebbek

* *Kung Ce-csen*: Az egyenlőségről. Lásd az „Adatok a kínai ideológia történetéhez az új korszakban” c. gyűjteményt. Peking 1957. 5. old.

„Tanulmányok a Dalok könyvéről” (Si ku vej) és a „Tanulmányok a történelmi hagyományok könyvéről” (Su ku vej).

Vej Jüan kiváló szakember volt a hadtörténet és földrajz terén is. „Csataleírások” (Seng vu csi) című terjedelmes műve (Kína hadtörténete az ősi időkől a XIX. század közepéig) több ízben megjelent. Egy másik nagy munkáját, „A tengerentúli országok földrajzi leírása” (Hajkuo tucse), amelyet Lin Cö-hszüvel együtt írt, s amely magában foglalja reformista eszméiket, japán nyelvre is lefordították; a mű nagy hatással volt a japán reformmozgalom harcosaira.

Filozófiai nézeteiben rendkívül erősek a materialista tendenciák. Szembeszállt például azzal a felfogással, amely szerint az ember vele született ismeretekkel rendelkezik, s úgy vélte, hogy a tudás a cselekvésből (hszing) keletkezik. „Törekedj tudásra, és tudásra teszel szert” — írta Vej Jüan. „Ha cselekedni kezdesz, nehézségekbe ütközöl. Hogyan is lehetne ismeretekre szert tenni cselekvés nélkül?”* Vej Jüan emellett hangsúlyozta, hogy az igazi ismeretszerzés szempontjából a gyakorlat előnyben van a könyvekkel szemben.

Vej Jüan több dialektikus gondolatot fejtett ki. Ezt mondotta: „A világmindenségben nincsenek független dolgok. Minden dolog összefügg egymással. Az egymással összefüggő dolgok közül az egyiknek fontosabbnak, a másiknak másodrendű fontosságúnak kell lennie.”**

A dolgok e dialektikus összefüggésének bizonyítására kora feudális társadalmából hoz példákat: uralkodó és alattvaló, apa és fia, férj és feleség stb. Ezek az ellentétpárok Vej Jüan nézete szerint kölcsönös kapcsolatban és függőségben vannak egymással; a hagyományos feudális nézetek hatása alatt azonban Vej Jüan úgy véli, hogy az ellentétpárokon belül az uralkodó, az apa, a férj a fontosabb, az alattvaló, a fiú, a feleség a másodrendű, az alárendelt.

Vej Jüan, aki a fejlődés eszméjének híve volt, úgy vélte, hogy a bajban jó rejlik, az előnyben pedig baj, „a hanyatlás és a fejlődés egybeesnek, a jónak és a rossznak közös gyökere van”.*** Az őskorban — írta Vej Jüan — az égbolton számos csillag volt, amely ma már nem létezik, a ma létező csillagok közül pedig sok az őskorban nem volt még. S az égbolt sem olyan, mint amilyen az őskorban volt. Sok folyó is megváltozott a földön. „Magas partok hegysszorossá váltak, mély hasadékok pedig dombokká”,**** ezért a föld sem az ma, ami az őskorban volt. Ma sok olyan állat és növény van, amely korábban nem létezett, és megfordítva. Az őskori és a mai állatok és növények nem egyformák.

Nézeteinek materialista és dialektikus elemei a kínai filozófiai gondolkodás legkiválóbb hagyományaiból táplálkoznak, s világnézetének haladó oldalát alkotják. Vej Jüan nézetei azonban materialista és dialektikus

* Vej Jüan: Kuvejtang nejcsi [Feljegyzések a Kuvej-csarnokból]. II. rész.

** Uo.

*** Uo.

**** Uo.

tételek mellett idealista és metafizikus tételeket is tartalmaznak. Vej Jüan azt mondotta, hogy létezik egy „változatlan *tao*”, amely valamennyi dolog lényegét alkotja. A *tao* legfőbb attribútumának az állandóságot és a nyugalmat tartotta.

Természettudományos nézeteiben (Kung Ce-csenhez hasonlóan) erősen érződik a buddhista misztika hatása. Ebben mutatkozott meg Vej Jüan világnézetének következtelensége, feudális osztálykorlátozottsága. Ez az osztálykorlátozottság visszatükröződött társadalmi és politikai nézeteiben is: a társadalmi rendnek csupán részleges reformját követelte, amely nem érintette volna a mandzsu dinasztia feudális rendjének alapjait.

Társadalmi nézetei azonban minden korlátozottságuk ellenére az akkori időkben haladó nézetek voltak, és objektíve Kína tőkés úton való fejlődésének érdekeit juttatták kifejezésre. Vej Jüan úgy vélte, hogy a történelem állandóan változik, s a társadalom az emberek számára kedvező irányban fejlődik. Elsőrendű feladatnak tartotta, hogy „mélyrehatóan megismerjük, hogyan állnak a dolgok a külföldieknél”. Azt ajánlotta, hogy tanulmányozni kell a nyugati hatalmak technikáját, s ennek segítségével harcolni kell hódításaik ellen. Az új technikának a nyugatiaktól való elsajátítása, ez Vej Jüan szerint azt jelentette, hogy Kína üzemeket, hajógyárakat, fegyvergyárakat létesítsen, fejlessze saját iparát, vagyis, mint mondotta, „felépíthesse mindazt, ami a nép számára hasznos”.

Kína — Vej Jüan véleménye szerint — megvédelmezheti országát a külföldi hódítóktól, és független hatalommá válhat, ha elsősorban a hadiipart fejleszti.

Vej Jüan elítélte a feudális kormány, valamint a korrupt hivatalnoki kar konzervatív nézeteit. Az volt a véleménye, hogy Kína elmaradottságának oka többek között a megcsontosodott oktatási rendszer, s elsősorban a „paku” rendszer felszámolását, a jog, a történelem és más hasznos tudományágak tanulmányozását követelte.

Lin Cö-hszü, Kung Ce-csen, Vej Jüan és a XIX. század első felében tevékenykedő más kínai felvilágosítók eszméikben Kína haladó erőinek tiltakozását fejezték ki az ország feudális elmaradottsága ellen, valamint az európai tőkés országok arra irányuló kísérlete ellen, hogy Kínát gyarmatukká változtassák. Haladó eszméik később nagy hatással voltak Kang Ju-vej* kínai reformercsoportja nézeteinek alakulására. Maguk e felvilágosítók azonban, akik a feudális Kína uralkodó osztályaiból kerültek ki, megőrizték szoros kapcsolataikat ezekkel az osztályokkal. S bár szubjektíve arra törekedtek, hogy megjavítsák az ország társadalmi rendjét, megmentsek az országot a pusztulástól, óhajaik utópikusak voltak. Terveik megvalósításában a császári hatalomra akartak támaszkodni, és szembeszálltak a helyzet megváltoztatásának „plebejus” módszereivel, elle-nezték a népi forradalmat.

* Kang Ju-vej ideológusnak, a XIX. század végi kínai reformmozgalom vezetőjének nézeteivel „A filozófia története” III. kötete foglalkozik.

Másként fogták fel Kína feudális elmaradottságát és a külföldi hatalmaknak Kína gyarmati leigázására irányuló törekvését Kína dolgozó osztályai — a parasztok és a kézművesek. A feudális és gyarmati elnyomás elleni tiltakozásuk hatalmas népi felkelés formájában robbant ki, amely az ország nagy területén a tajping állam megteremtésére, a társadalmi élet valamennyi területén a hagyományos elvek forradalmi átalakításának bátor kísérletére vezetett.

A tajpingok nagy parasztforradalma megmutatta a „plebejus” módszert, amely a kínai társadalmat kivezetné a válságból. A parasztságnak a szabadságról, az egyenlőségről és a létbiztonságról szőtt álmai a tajping állam utópikus ideológiájában testesültek meg.

A tajpingok forradalmi mozgalmának vezére és ideológusa, a tajping állam feje *Hung Hsziu-csüan* (1814—1864) volt. Mao Ce-tung azt mondta róla, hogy tagja volt a haladó kínaiak egy csoportjának „amely a Kínai Kommunista Párt megszületése előtt nyugaton kereste az igazságot”.*

Hung Hsziu-csüan parasztcsaládból született. Különleges képességei folytán alaposan elsajátította a kínai klasszikus örökséget, és szülőfalujában egy magániskola tanítójaként kezdett működni. Több ízben Kantonba utazott, hogy letegye a tudós fokozat elnyerésére az államvizsgát, de minden alkalommal elbuktatták. Ismeretlen, szegény ember elől elzárták a „hivatalos tudományhoz” vezető utat.

Egyik ilyen utazása alkalmával véletlenül a kezébe került egy könyv, amely a keresztény tanokat népszerűsítette. E tanítások egyes elemei (például az egyenlőség eszméje) megnyerték Hung Hsziu-csüan tetszését, és megfeleltek a széles tömegek, különösen a parasztok beállítottságának is. Emellett Kínában a keresztény tanok hirdetése leplezett formában lehetőséget adott az országban uralkodó feudális-abszolutista rend és ideológiai alapja — a neokonfucianizmus — elleni legális fellépésre.

A negyvenes évek elején a Kína déli részén végbement paraszti megmozdulások hatására Hung Hsziu-csüan hozzálát tanításának kidolgozásához. 1845—1846-ban kiadja három híres kiáltványát: „A világ megmentése”-t, „A világ felébresztése”-t és „A világ megismerése”-t.

E felhívásain vörös fonálként húzódik végig az egyenlőség eszméje. Hung Hsziu-csüan „A világ megmentése”-nek himnuszában felveti a politikai egyenjogúság kérdését. A keresztény „igazságos istenre” hivatkozva ezt mondja:

„Égi atyánk, legfőbb urunk — minden ember számára egy és ugyanaz... Miért teremtettek akkor hát az uralkodók és fejedelmek önkényuralmat?”***

Egy másik helyen ezt mondja: „A világon minden ember testvér... Legfőbb urunk mindenkit édes gyermekének tekint.”***

* *Mao Ce-tung*: A népi demokrácia diktatúrájáról. Lásd *Mao Ce-tung*: A kínai forradalom diadalmas útja. Bp. 1950. 222—223. old.

** *Hung Hsziu-csüan*: Himnusz a világ megmentésének igazi útjáról. Lásd Kína újkori ideológia-történeti anyagainak gyűjteménye. 75. old. (oroszul).

*** Uo. 77. old.

Ez bátor fellépés volt a hagyományos feudális ideológia és erkölcs ellen. Mint ismeretes, a feudális Kínában „ég fiá”-nak csak a császárt nevezhették. Hung Hszü-csüan és hívei azonban mindenkit az „ég fiainak” kezdték nevezni, egymást pedig testvérnek szólították.

Hung Hszü-csüan második felhívásában, „A világ felébresztése”-ben felvetette a gazdasági egyenjogúság eszméjét.

Minthogy az ég alatt — mondja Hung Hszü-csüan — minden férfi és minden nő testvér, „hogyan is létezhetik számukra egy elhatárolt, saját, elszigetelt világ, hogyan merülhetne fel bennük az a gondolat, hogy eltulajdonítsák azt, ami a másé?”*

Aki haszonra tör, mondja Hung Hszü-csüan, az nem „a Legfőbb úr igazi útját” járja.

Hung Hszü-csüan „a nagy egyenlőség világának” megteremtéséről álmodozott.** Ahhoz azonban, hogy egy ilyen világot hozzunk létre, hogy Kína egyetlen családdá váljék és mindenki részese legyen a „nagy egyenlőségnek”, Hung Hszü-csüan nézete szerint el kell üzni és fel kell számolni a gazdagokat és a magántulajdonosokat.

Hung Hszü-csüan tehát azt követelte, hogy a „bűnös világ, a rablás és gyilkosság világa” helyett egy új világot hozzanak létre — „a hűség és az igazság világát”, vagyis egy olyan társadalmat, amelyben nincsenek szegények és gazdagok. Szerinte „a hűség és igazság világát” csak a régi hatalom fegyveres megdöntése és egy új hatalom megteremtése útján lehet létrehozni.

A politikai és gazdasági egyenlőség megteremtésére irányuló programja összhangban állt a széles tömegek, főként a parasztság követelésével. E program vallásos köntöse mögött demokratikus tartalom rejtőzött.

Hung Hszü-csüan harmadik felhívásában — „A világ megismerése”-ben — kifejtette a fegyveres harc célját és tárgyát.

„Jenlo sátán*** is — írta Hung Hszü-csüan — az a szörny, az a kígyó, amelyet nekünk, földi fivéreinknek és nővéreinknek közös erővel, félelem és késlekedés nélkül meg kell semmisítenünk.”****

Jenlo alakja Hung Hszü-csüannál jelképe volt a kegyetlen kínai önkényuralmi rendszernek, amelynek élén a mandzsu császár és a kizsákmányolók — a földbirtokosok, hivatalnokok, uzsorások stb. — hosszú sora állt.

* Hung Hszü-csüan: Oktatás a világ felébresztésének igazi útjáról. Lásd Kína újkori ideológia-történeti anyagainak gyűjteménye. Id. kiad. 81. old.

** „A világ felébresztése” kiáltványban Hung Hszü-csüan a következő szavakat használja: „A világegyetem — egyetlen család, amelyben mindenkinek nagy egyenlőséget kell élveznie.” „A nagy egyenlőség” érzékeltetésére itt a „tajping” kifejezést használja, amelyből a tajping állam és a tajpingok elnevezés származik.

*** Jenlo — a kínai mitológiában — az alvilág ura.

**** Hung Hszü-csüan: Oktatás a világ megismerésének igazi útjáról. Lásd Kína újkori ideológia-történeti anyagainak gyűjteménye. 83. old.

Hung Hsziu-csüan úgy véli, hogy az ég alatt minden ember, függetlenül attól, szegény-e vagy gazdag, egyaránt a „Legfőbb úr” gyermeke. Hung Hsziu-csüan programjában a keresztény tanítás elemei egybefonódtak az ősi kínai eszménnyel — a „tatunggal” (a „nagy egyenlőséggel”), vagyis egy olyan utópikus társadalomról alkotott elképzeléssel, amelyben minden ember egy családot alkotna, amelyben nem lenne semmiféle elnyomás, ahol minden ember egyenjogú lenne, s boldogan és ellátottan élne.

Hung Hsziu-csüan felhívásai a vallási-misztikus burok ellenére arra serkentették a népet, hogy bátran és elszántan harcoljon jogaiért.

A Hung Hsziu-csüan által kidolgozott program elméleti alapul szolgált a tajping forradalom előkészítéséhez.

1847-ben Hung Hsziu-csüan fegyvertársával, Feng Jün-sannal Kína déli részén „A Mennyei Atya Társasága” néven egy forradalmi szervezetet alapított. A társaság szervezeti szabályzatául tíz parancsolat szolgált, amely meghatározta tagjai erkölcsi magatartásának szabályait. A parancsolatok tartalma a Hung Hsziu-csüan által kidolgozott felhívásokon alapult.

Hung Hsziu-csüan és Feng Jün-san e társaságra támaszkodva hozzáláttak a „sátán” elleni felkelés előkészítéséhez. A harc azzal kezdődött, hogy mindenütt lerombolták a bálványokat és megsemmisítették a képeket és szobrokat.

Az 1848—1850-es időszakban a társaság fegyveresen harcolt a földesúri csapatok ellen. Ez a harc 1851 elején hatalmas parasztfelkelésbe torkollott, amely az ország óriási területére kiterjedt.

Marx, aki hangsúlyozta a tajping forradalom paraszti, feudalizmusellenes jellegét, egyszersmind szem előtt tartotta, hogy az „ópiumháború”, amelyben a kínai feudális hatalmak vereséget szenvedtek, s amelynek eredményeképpen a kínai nép vállára újabb súlyos terhek nehezedtek, egyik fontos előidézője volt a tajpingok felkelésének. „Akármilyen társadalmi okok váltották ki a Kínában már tíz éve tartó és most egy hatalmas forradalomba torkolló krónikus felkelést — írta Marx az 1853. évi tajping felkelés alkalmával — és akármilyen vallási, dinasztikus vagy nemzeti formát öltöttek is, magát ezt a robbanást kétségtelenül az angol fegyverek idézték elő, amelyek segítségével Anglia arra kényszerítette Kínát, hogy importálja az ópiumnak nevezett bódítószert.”*

A tajping felkelés Kína történelmében eddig sohasem látott méreteket öltött. A tajpingok egy olyan területen, amely az országnak csaknem felét tette, megalapították államukat, a „Tajping tien kuo”-t, vagyis „A nagy egyenlőség égi államát”, amelynek Nanking volt a fővárosa.

1853-ban a tajpingok meghírdették agrárprogramjukat, „Az égi dinasztia földi törvénykönyvé”-t; ez a program a legteljesebb formában magában foglalta feudalizmusellenes ideológiájukat, amely a paraszti utópikus szocializmushoz közel álló eszmék formájában jelentkezett.

* *Marx*: Revolution in China and Europe [A kínai forradalom és Európa]. Lásd *Marx—Engels* Művei. IX. köt. 311. old. (oroszul).

A tajpingok agrárprogramja például a következőket tartalmazza: „A földet közösen művelik meg, a termékeket egyformán osztják el, a ruhaneműket mindenki használja, a készpénzben mindenki részesül; minden téren szem előtt kell tartani az egyenlőséget. Mindenkinnek jóllakottnak kell lennie és hajlékkal kell rendelkeznie.”*

E program alapján fogadták el a föld személyek szerinti felosztásának törvényét, amely felborította a földesúri földbirtoklás rendszerét.

A tajpingok megvalósították a vagyoni egyenlőség elvét, és országuk vagyonát köztulajdonnak nyilvánították.** A személyes használatban levő tárgyak kivételével minden árut állami tulajdonnak nyilvánítottak. A tajping állam törvénye szerint az államfőtől a közkatonáig senki sem rendelkezhet magánvagyonnal. Az élelmiszer és ruhanemű elosztása kizárólag az állam feladata volt. A gyógyíttatási, a házassági, temetkezési, menhelyfenntartási költségek az államkincstárat terhelték.

A tajpingok a gazdasági átalakítások mellett több demokratikus jellegű politikai átalakítást is végrehajtottak. Kína történetében első ízben valósult meg a helyi tisztségviselők választásának elve és a helyi önkormányzat. A tajpingok az élet minden területén a férfiakéval egyenlő jogokat biztosítottak a nőknek. Megtiltottak számos barbár feudális szokást (gyermek eladását, kereskedelmi szerződés alapján létrejövő házasságokat stb.).

A tajpingok „paraszti szocializmusának” eszméje az egyenlőség megvalósítására irányuló követelésükkel együtt meleg fogadtatásra talált a parasztság körében, mert a földesúri földek elkobzása és a feudális kizsákmányolás rendszerének felszámolása évszázados álmaik megvalósulását jelentette. Ugyanakkor a kisárutermelés körülményei között élő tajpingok „paraszti szocializmusának” ideológiája, amely szerint a vagyon-egyenlőség alapján kell elérni a magántulajdon felszámolását és kivívni a szocializmust — utópikus ideológia volt. A tajpingok eszméinek megvalósulása objektíve a tőkés viszonyok fejlődéséhez vezethetett volna az országban, ami abban az időben Kínában haladó dolog volt.

A tajping állam egyik vezetője volt *Hung Zsen-kan* (1822—1864). Hung Zsen-kan abban a szakaszában csatlakozott a tajping forradalomhoz, amikor a tajping államban már felszínre kerültek az alapvető ellentmondások, és amikor ez az állam már hanyatlásnak indult. Hung Zsen-kan azt a feladatot tűzte maga elé, hogy megszilárdítsa a tajpingok forradalmi vívmányait, és megmentse a tajping államot a föléje tornyosuló veszedelmektől.

* Tajping tien kuo. 1. köt. Anyagok Kína újkori történetéhez. Sanghaj 1954. 231. old. (kínai nyelven).

** A tulajdon egyenlősítésének elve különféle formákban jelentkezett: a földesúri földek elkobzása és a parasztoknak való átadása, a katonák és tisztek életkörülményeinek a kommúnák elvei alapján való megszervezése, az ipari magánvállalatok elkobzása és ezek bázisán társadalmi műhelyek létesítése stb.

Hung Zsen-kan „Új megfontolások a kormányzat segítségére” című munkájában új gazdasági és társadalompolitikát követelt. Oroszország példájára hivatkozott, kimutatta a világ fejlődésének általános irányát, és arra hívta fel a figyelmet, hogy tanulmányozzák a nyugati kapitalista országok rendszerét, tudományát és technikáját. Sikraszállt a tőkés államokkal való kereskedelem fejlesztése mellett, követelte, hogy az ország belső ügyeibe való be nem avatkozás elve alapján, engedélyezzék külföldieknek a tudományos és műszaki ismeretek terjesztését Kínában. Hung Zsen-kan programja magában foglalta azt a követelést, hogy fejlesszék Kínában az ipart, a kereskedelmet, a földművelést, a korszerű szállítást, hogy bankokat, postát, újságokat, kiadókat stb. létesítsenek az országban.

A Hung Zsen-kan által javasolt gazdasági intézkedések között szerepelt az a követelés is, hogy ösztönözzék az egyéni találmányokat, biztosítsák a magánszemélyek hasznát, serkentsék a magánkézből eredő tőkebefektetéseket. Ezek az intézkedések Kína tőkés fejlődésének szükségleteit tükrözték, és nagymértékben különböztek a paraszti szocializmustól, amely a tajpingok gazdasági programjában jutott kifejezésre.

Hung Zsen-kan Kína tőkés fejlődésének érdekeiből kiindulva élesen bírálta Kína feudális ideológiáját, vallását és kultúráját. Azt mondta, hogy ha a parasztok a különféle szellemek előtt hajbókolnak, ez még nem menti meg őket az elemi csapásoktól, hanem csak akadályozza az ország termelési kapacitásának fejlődését. Ezzel kapcsolatban azt javasolta, hogy a vallási célokra előirányzott összegeket kórházak, iskolák és más, a nép számára hasznos intézmények létesítésére használják fel.

Hung Zsen-kan folytatta a korábban a tajping államban megkezdett új kalendárium kidolgozását, a régi, feudális kalendárium helyett, amely a természeti jelenségeknek vallási magyarázatokat adott, s ezzel tévhitben tartotta a népet. Azt javasolta, hogy küszöböljék ki a régi kalendárium-ból a vallás és a babona minden elemét, és helyette adjanak tudományos magyarázatokat, amelyek elősegítik az emberek felvilágosodását és a mezőgazdasági termelés fejlődését. Szembeszállt az eleve elrendelés akkori-ban széles körben elterjedt misztikus elméletével, és bírálta a buddhizmus, taoizmus és a konfucianizmus gyakorlati élettől elszakadt vallásos tanításait.

Hung Zsen-kan több új gondolatot fejtett ki az irodalommal kapcsolatban. Elavultnak tartotta a nép számára érthetetlen feudális-arisztokratikus zsargont és az uralkodó irodalmi stílust, a „paku”-t.

A tőkés fejlődésnek azok az eszméi, amelyeket Hung Zsen-kan a XIX. század hatvanas éveiben vetett fel, egy lépést jelentettek Kína korabeli társadalmi és politikai gondolkodásának fejlődése útján. Amikor Hung Zsen-kan felvetette, hogy Kínát a tőkés országokhoz hasonlóan kellene új alapokra helyezni, ez az eszméje a tajpingok forradalmi vívmányaira, nem pedig a mandzsu monarchia ásatag rendszerére támaszkodott.

Hung Zsen-kan e nézetei merőben különböztek a későbbi kínai burzsoá-reformátor mozgalom ideológiájától.

Ily módon a XVIII. század végén és a XIX. század elején és közepén, a feudalizmus súlyos válságának és a mandzsu hódító dinasztia uralma hanyatlásának körülményei között, a haladó kínai gondolkodók a XVII—XVIII. századi nagy felvilágosítók, Vang Csuang-san, Huang Cung-hszi, Ku Ting-lin, Taj Csen dicsőséges ügyét folytatták. Ezek a gondolkodók, akik harcoltak a hivatalos, akkoriban uralkodó feudális ideológia és elméleti alapja, a neokonfucianizmus ellen, egyfelől fokozatosan megszabadították a haladó társadalmi, politikai és filozófiai gondolkodást ökonfuciánus burkától, amelyben mind ez ideig rejtőzött, másfelől egyre szorosabbra fűzték ideológiai harcukat a feudális pangás elleni politikai harccal.

Az 1839—1842. évi ópiumháborúval megkezdődött Kína átalakulása félgymarmati országgá, s fokozottan kiéleződött a különféle osztályok és társadalmi csoportok közti ideológiai és politikai harc. Az 1851—1864. évi tajping felkelés, amely e harc tetőfokát jelezte, óriási szerepet játszott mind az ország politikai életében, mind pedig Kína társadalmi, politikai és filozófiai gondolkodásának a következő időszakban létrejövő fejlődésében.

3. JAPÁN

A XVIII. század második felében és a XIX. század elején Japán feudális rendjében mélyreható válság ment végbe, már jelentkeztek a kapitalizmus csirái. A gyorsan fejlődő áru- és pénzviszonyok hatására széthullott a feudális természetes gazdálkodás uralkodó formája. Megjelent a közvetítő kereskedők új társadalmi csoportja (Oszakában a „kuramoto”, Edoban és másutt a „fudaszaszi” stb.), amely a feudális tulajdonosok — a hercegek és szamurájok — megbízásából a mezőgazdasági termékek, elsősorban a rizs értékesítésével foglalkozott. A feudális urak gazdaságait vezető hűbérese a mezőgazdasági mellékágak termékeinek értékesítéséhez szintén igénybe vették e közvetítők szolgáltatait. A faluban megjelentek a kisbirtokos és kulákgazdaságok, amelyek a piaci szükségletekre termeltek. Az ország kereskedelmi központjai (Nagaszaki, Oszaka, Edo stb.) jelentősen megnövekedtek. A kereskedelmi tőke rátette kezét a kézműves iparra, a nemzetségi, kismesteri és paraszti háziiparra egyaránt. A kereskedelmi tőkével együtt növekedett az uzsora is.

Az áru- és pénzviszonyok gyors ütemű fejlődésével feltartóztathatatlannul növekedett a feudálisok pénzszükséglete, erősen megnőtt a parasztlak kizsákmányolása. A parasztlak munkáján élőködtek a közvetítő kereskedők, a kereskedők és az uzsorások. Az elviselhetetlenül súlyos terhek alatt roskadozó japán parasztlak soraiban a XVIII. század folyamán és a XIX. század első felében százával robbantak ki felkelések.

Az uralkodó feudális körökben rétegeződés ment végbe, sokan eladósdottak a közvetítő kereskedőknél és uzsorásoknál. A szamurájok egy része fizikai munkára kényszerült, jöllehet ezt abban az időben törvény tiltotta, másik része a városba költözött, orvos, tudós, művész, író, katona stb. lett. A nemzetségek nem tartoztak többé a központi kormány hatáskörébe.

A XVII. század elején, Tokugava idejében keletkezett egységes feudális állam a XVIII–XIX. századfordulón lényegében széthullott.

Japánban a feudalizmus mélyreható válságának időszakában egy feudalizmusellenes mozgalom kapott lábra, melyben a parasztok és a kézművesek vettek részt. Hozzájuk csatlakoztak a kereskedők egyes képviselői és a tönkrement szamurájok köréből kikerülő feudális ellenzékiek is. Ugyanakkor kiéleződtek az ellentmondások és az összeütközések a feudális osztály különféle rétegei között is. Ezek a társadalmi ellentétek visszatükröződtek az ideológia területén, a tudomány és a misztika, a haladó és a konzervatív politikai gondolat, a materializmus és az idealizmus közötti harcban.

A XVIII. század második felében és a XIX. század elején sok tudós és filozófus tűnt fel, akinek szemlélete valamilyen formában szembeszállt az uralkodó hivatalos ideológiával — a neokonfuciózus idealizmussal és a buddhista misztikával. Japán tudósok — Asida Goricu (1734–1799), Szugita Gempaku (1733–1817), Takano Tojo (1804–1850) és mások megismerkedtek az európai tudománnyal, a világegyetem heliocentrikus felfogását, a tudományos anatómia, a kémia, a fizika új módszereit hirdették.

A kor japán haladó gondolkodói tovább fejlesztették a kínai klasszikus filozófia legjobb hagyományait, amely rendkívül nagy hatással volt a japán filozófiai gondolkodásra. *Minagava Vakien* (1716–1804) például materialista módon igyekezett magyarázni az ókínai filozófia egyszerű emlékének, a Ji csingnek (a Változások könyvének) alapeszméjét, és elvetette a hozzá fűzött számos magyarázat vallásos és misztikus részeit. *Minagava „Igaku kaibucu”* — „A Ji csing tudománya a dolgok felfedezéséről” című munkáiban kifejtett természetfelfogása szerint a természet a dolgok objektíve és reálisan létező világa. Azt állítja, hogy ezt a világot fel kell és fel lehet „tárni”, vagyis meg lehet ismerni és magyarázni. „Meidzsü rokuben” — „Hat fejezet a nevekről (kategóriákról)” című művében, amelyben saját állítása szerint a „Változások könyvé”-nek eszméiből indul ki és azokra támaszkodik, a Csü Hszi (1130–1200) által hirdetett neokonfuciózus idealizmus és Vang Jang-ming (1472–1528) ojomei iskolájának szubjektív idealizmusa ellen irányuló tételeket állít fel. Az utóbbi, mint ismeretes, azt hirdette, hogy a dolgok egyetlen mértéke a megismerés, és általában a gondolkodás egyetlen forrása a velünk született ismeretek, a „szív intuíciója”. *Minagava* azt mondja, hogy „a kategóriák, amelyekkel az írás foglalkozik”, hangokban, szavakban jutnak kifejezésre. A hangok vagy a szavak „a kategóriák gyökerei”. Nélkülük nincsen gondolat és nem lehet a gondolatot írásban kifejezni. „A nevek — írja — a hangokból születnek, a hangok a dolgokból, a dolgok pedig az ég és a föld (a világegyetem) mozgásának örök természetéből.”* A hangok, amelyek kifejezésre juttatják a dolgok számtalan elnevezését, és elhagyták az ajkat, az anyag mozgásának erőmegnyilvánulásai. Ezért még maguk

* Idézet *Ivahaszi Nobunari*: A japán etikai eszmék fejlődésének története c. művéből. 2. köt. Tokió 1915. 589. old.

azok az etikai-politikai kategóriák is, amelyekről a „tökéletesen bölcsek és bölcsek” szövegei oly ünnepélyesen nyilatkoznak, földi, objektív, és nem természetfeletti, misztikus eredetűek.

Minagava Vakien tanítása egészében, bizonyos primitivitása ellenére is csapást mért az idealista neokonfuciánus dogmatikára és az akkoriban Japánban elterjedt ojomei iskola szubjektív idealizmusára egyaránt.

A XVIII. század második felében fejtette ki elméleti munkásságát *Miura Bajen* (1723—1789), aki a konfuciánus tanításokat már nem tartotta elégségeseknek sem a tapasztalati tudományok terén — amelyek iránt akkoriban nagy érdeklődés mutatkozott —, sem az etikai-politikai gondolkodás terén, amelynek az áru- és pénzviszonyok fejlődésével felmerült új társadalmi követelményeket kellett tükröznie. Vélekedése az európai tudomány érdemeiről — melyet akkoriban Japánban a hollandok képviseltek — megfelelt a szintéren megjelenő új osztály, a burzsoázia érdekeinek, amely a katonai-feudális Tokugava rendszer törvényei értelmében hivatalosan nem rendelkezett jogokkal, és kiutat keresett e helyzetéből.

Miurán, aki a klasszikus kínai filozófia és irodalom alkotásain nevelkedett, erősen érződött a neokonfuciánus dualizmus hatása, melyet az ismert kínai gondolkodó, Csu Hszi képviselt. Erről tanúskodnak többek között „Gengo” („Monda a megfoghatatlanról”) és „Zeigo” („Szóáradat”) című művei. Miura azt állította, hogy az égnek és a földnek (a világegyetemnek) nincsen kezdete és vége. A világmindenség „icsigenki” — „egységes ki”, amelyben dialektikusan „egybefonódik a szellem és az anyag”. Az egységes világ a két ellentétes, de egymással kölcsönösen összefüggő mozgási erő — a pozitív és negatív, az aktív és a passzív — állandó egymásbaütközése, kölcsönös egymásbahatolása és kölcsönös leküzdése folytán létezik és változik. Ebben az egységes világban „szemben áll egymással az anyag és a szellem világa”. A dolgok, a formák az anyag világát jelentik, ezzel szemben a minőségek, a sajátosságok az „eszmenyi ősalapok” (ri) — a szellem világát. A dolgokban és a formákban benne van a szellem, az objektív, ideális ősalap, míg a szellemben, az objektív „eszmenyi ősalapban” állandóan és feltétlenül benne van az anyag. Hasonlóan ahhoz, ahogyan a hosszanti és kereszttezett fonalak szeszélyes, de törvényszerű szövédékből a brokát sokszínű mintája alakul ki — az anyag reálisan meglevő minőségei és sajátosságai meg az „eszmenyi ősalap” törvényszerűen egybefonódnak, és egyetlen, de ugyanakkor kettős, ellentmondásos és változékonnyá világot alkotnak. A természetben és a társadalmi életben mindenütt és mindenben csak a „zsori”-t — „a törvények elágazását” vagy a „származékos törvényeket”, más szóval a jelenségeket fogjuk fel. Ezzel szemben az istenit, a „lehető legcsodálatosabbat”, az alapvetőt és a világmindenség mozgatóerejét Miura szerint az emberi ész nem képes felfogni.

A Miura által kifejtett etikai-politikai nézetek szintén a „nagy kötelesség és a vagyon szerinti tagozódás” konfuciánus követelését képviselték, amely az emberek örök társadalmi egyenlőtlenségének törvényesítését

jelenti a feudális társadalomban. A különbség csupán az volt, hogy Miura a követelmények védelmében arra hivatkozott, hogy az egyes individuumon belül az anyagi és a szellemi megfelelő egybekapcsolása elengedhetetlen, és az individuum „ezáltal határozza meg helyét a társadalomban”. Miura filozófiai és társadalmi-politikai nézeteiben bizonyos mértékig visszatükröződött a korabeli japán burzsoázia gyengesége, hajlandósága arra, hogy kibéküljön a feudalizmussal.

Az uralkodó feudális ideológia bírálatában Miurához képest nagy lépést tett előre *Jamagata Banto* (1761–1801), a kiváló filozófus, asztronómus, földrajztudós és közgazdász, aki Oszakában, a nagy kereskedelmi és ipari központban 19 éven át írta „Jume no siro” (Kívülről látható vár) című enciklopédikus jelentőségű művét.

A „Kínok” és „Nincsenek szellemek” című két érdekes értekezés, amelyet Jamagata a műbe foglalt, szemléletének materialista jellegéről tanúskodik. Jamagata az európai tudomány eredményeit népszerűsítette, és konfuciánus, buddhista és sintoista kortársainak szemére vetette, hogy nem ismerik a dolgok világának általános alapjait, semmit sem tudnak a természetben végbemenő változásokról és megrázkódtatásokról, a más országokban lejátszódó eseményekről, s mindezzel szemben félelemmel viseltetnek. Korholja őket azért, mert elmerülnek a konfuciánus etikai kategóriák üres fontolgatásában, és e skolasztika szellemében próbálják meghatározni a világmindenségben levő dolgok lényegét, jelentőségét és viszonyát. Jamagata nem hagy helyet a természetben az istenek, szellemek és természetfeletti erők számára. Egyike az elsőeknek Japánban, akik ateista eszméket hirdettek.

Jamagata fellép a buddhizmus ellen. Minthogy a buddhizmust a szekták és azok elágazásainak sokasága képviseli, Jamagata tanításait vizsgálva ezt mondja: „Minden dogmájuk az ostobaságok ostobasága, az ürességek üressége, az álmok álma.”* „A buddhizmust a leghelytállóban és leglogikusabban bírálja, s főleg elméleti nézőpontból indul ki.”**

Jamagata élesen fellép az ősi sintoizmusoz való visszatérés propagálása ellen, amelyet az úgynevezett „Nemzeti tudomány iskolájá”-nak képviselői hirdettek. Különösen élesen bírálja ennek az iskolának egyik ismert képviselőjét, Motoori Norinagát és híveit.

Motoori és követői a 712-ben megjelent „Kodzsziki” — a sinto vallás szent könyvének rangjára emelt mítosz- és legendagyűjtemény — magyarázata során egy tudományellenes kozmogóniai elméletet alakítottak ki. Jamagata éles hangnemben nyilatkozik „az isteni világegyetem e nemzeti elméleteiről”. Így ír: „Elszomorít, hogy ma ilyen agyszülemények látnak napvilágot. Meg kell mondanunk, hogy az ilyesfajta nézetek együgyűek, alávalóak, ostobák.”*** Jamagata Banto „a sintoista teológusok értel-

* Idézet a „Juibucuron kenkju” [A materializmus tanulmányozása] c. folyóiratból. Tokió 1937. március. 53. sz. 80. old.

** Nagata Hirosi: A japán materializmus története. Lásd Nagata Hirosi: Válogatott művek. 5. köt. Tokió 1949. 42. old.

*** Lásd uo. 43. old.

metlen feltevéseiről és ostobaságairól”^{*} beszél. Az idealista Jamagazaki Anszairól (1618—1682), aki egybe akarta kapcsolni a sintoizmust a neokonfuciánizmussal, s akit a későbbiek során a japán imperializmus ideológusai a mai „japánizmus” tanítómestereként dicsőítettek, Jamagata ugyanezt mondja: „Ő is szánalmas, mert visszatér a sintoizmus tanulmányozásának ostobaságaihoz”.^{**} Jamagata Banto életében nem tehette közzé valamennyi ateista művét, melyek arról tanúskodnak, hogy e filozófus olyan gondolkodó volt, aki bátor ateista következtetésekre jutott.

Japán materialista gondolkodásának további fejlődésében fontos szerepe volt *Kamada Rjukju* (1754—1821) alkotásainak. Kamada, aki elvetette a neokonfuciánus idealizmust, értekezésében a következőket mondja: „Azt kérdezik tőlem, mit jelent a világegyetem? — Ezt válaszolom: A világmindenség az egységes anyag — a »ki«. Az ég egy nagy pusztaság, s minden, ami a földtől elkülönült — ég. A világegyetem mint nagy pusztaság, testi lényeg, bár az ember, aki ebben a nagy pusztaságban él, éppúgy nem látja ezt, mint a hal a vizet.”^{***} Az anyagnak (a ki-nek) és az általa létrehozott dolgoknak kiterjedésük van és az időben léteznek.

Igen érdekesek Kamadának az emberi tudásról alkotott nézetei. „Megkérdezik tőlem, honnan származik az emberi tudás? Ezt válaszolom: a világmindenségben a mozgás és a nyugalom erői összeütköznek és kölcsönösen behatolnak egymásba, s létrehozzák az emberi testet, amely csodálatos dolog. A hideggel és a meleggel való érintkezés következtében s a külső ingerek eredményeképpen az ember érzékeli azokat. Ez a testi tudás.”^{****}

Kamada felsorolja az érzékszerveket, amelyek révén külső inger hatására az érzetek létrejönnek. Ragaszkodik a tételhez, hogy érzeteink éppen a dolgok anyagi világának létezése folytán keletkeztek, s teljes mértékben attól függenek, nem pedig megfordítva. Azt állítja továbbá, hogy maguk az érzékszervek is a dolgok tudatunktól független, objektív világának létezése folytán alakultak ki. Az érzékszervek a „természetesség” folytán jelentek meg. Kamada ezt írja: „Ami a hat alap tudatos *ri* elemét illeti, a nyelv az ízek sokaságának, a fül a hangok sokféleségének, az orr a szagok tömkelegének, a szem a színek erdejének, a test (a bőr) a tapintások óriási változatának köszönheti a megismerést, a gondolkodás pedig a törvények és formák sokaságának (*ri*) jóvoltából működik.”^{*****} Kamada még egy „hetedik érzékről” is beszél, amelyet úgy értelmez, mint a valóság valamiféle „megkülönböztetését a hangulat érzetének, a kellemesnek és a kellemetlennek segítségével”. Ezt azzal a példával lehetne megmagyarázni, hogy a legegyszerűbb féreg ugyanúgy, mint az ember a legalkalmasabb és legkellemesebb életkörülményeket keresi a maga szá-

^{*} Uo. 44. old.

^{**} Uo.

^{***} *Kamada Rjukju*: A filozófia titka. Lásd *Kamada Rjukju*: Művek a japán filozófiáról. 9. köt. Tokió 1936. 16. §.

^{****} Uo. 17—18. §.

^{*****} Uo.

mára abban a környezetben, amelyben él. Kamadánál a „hetedik érzék” lényegében ösztön, amely embernek és állatnak egyformán sajátja.

Kamada elveti a buddhista misztikát és a szubjektív idealistáknak a „velünk született ismeretek”-re, a lélek halhatatlanságára vonatkozó és más dogmáit, s ezzel kapcsolatban ezt írja: „Azt kérdezik: — Nemde az ész, a tudat alapját az örök világosság alkotja. Hogyan fordulhatnak hát elő olyan betegségek, mint az elme elborulása, az öregkori gyengeelméjűség, az örültség? Ezt felelem: — Bár az ész, a tudat — ri, működése mégis a hat érzékszervben összpontosul és abból indul ki. Ezért, ha a látás szerve megsérül, a dolgokat nem láthatjuk. Ha a szaglás szerve, az orr megsérül, akkor nem tudhatjuk, mi a szag. Ha az ízlés szerve, a nyelv sérül meg, elveszítjük az ízek ízelezésének lehetőségét. Ha a hallás szerve szenved sérülést, akkor nem hallhatjuk többé a hangokat. Ha a test megbénul és elhal, akkor egyáltalán nem reagál az ingerekre (fájdalom és viszketés).

Tehát az abnormális állapot (a szervezet abnormális állapota) vagy a tudat (képességeinek) csökkenése és szétszóródása következtében, a test kifinomult, csodálatos működése, amellyel az érzékelés lehetősége és a tudat összefügg, bizonytalanná, ernyedtté, szabálytalanná lesz. Ez okozza a természetellenességeket, az elhomályosulást és a sötétbeborulást, s ennek következtében jönnek létre olyan megbetegedések, mint az örültség, az elmezavar, az öregkori gyengeelméjűség. Ez — a természetesség ereje.”* Kamada szembeszáll a buddhistáknak, neokonfucianusoknak és szubjektív idealistáknak a lélek örökkévalóságára és elpusztíthatatlanságára vonatkozó nézeteivel, és saját alaptételét védelmezi, amely szerint az objektíve, a tudattól függetlenül létező világ örök marad, a tudat viszont az ember halálával elpusztul, megszűnik.

Kamada Rjukju egy sorba állítja Buddhát Konfuciussszal és Meng-cével. Keserű gúnnyal állapítja meg, hogy ezeket évszázadok óta meg nem érdemelt dicsfény övezi. Azt mondja, hogy az ég és a föld, az egész természet végeérhetetlenül hosszú életű, s ha ezzel összehasonlítjuk az ember korát, akkor hozzá képest ez annyi, mint ameddig egy fricska, egy villámlás tart, vagy ameddig a tűz kipattan a kőből. Az emberek között azonban vannak olyanok, akik ilyen vagy amolyan módon császárrá váltak, rátették a kezüket egy ország vagyonaára, de akadnak olyanok is, mint Konfuciusz, Meng-ce és Buddha. S bár nevük sok évszázadon át él, ebből semmi haszon sem származik. A buddhista tanításban Kamada szerint ezt ürességnek, szappanbuboréknak nevezik. Kamada e szavait a reakciósos ateista istenkáromlásnak, egy szabadgondolkodó merész, eredeti gondolatainak tekintették, amely általában a vallás ellen irányul.

Minagava, Miura, Kamada és más gondolkodók súlyos csapást mértek a neokonfucianus idealizmusra, a buddhista és egyéb misztikára, elősegítették Japánban a haladó filozófiai és társadalmi-politikai gondolkodás fejlődését.

* *Kamada Rjukju*: Művek a japán filozófiáról. Id. kiad. 18. §.

A XVIII. század második felében és a XIX. század első felében a materialista és haladó gondolkodás ellen éles harcot indított az úgynevezett „kokugakuha” (a nemzeti tudomány iskolája), amelyet a japán reakció mindig úgy tartott számon, mint a „japán lélek igazi filozófiáját”, mint „a japán öntudat filozófiáját” stb. A „kokugakuha” legnevesebb képviselője *Motoori Norinaga* (1730—1801) és *Hirata Acutane* (1776—1843).

A „kokugakuha”, amely a feudális rend széthullásának folyamatában keletkezett, főképpen a korabeli uralkodó ideológia belső, kritikai elemzésével foglalkozó iskola volt. Bírálta a konfucianizmus, a buddhizmus és a taoizmus elavult szemléletét. A konfucianizmussal együtt azonban elvetette az egész gazdag kínai filozófiai örökséget, általában a kínai kultúrát, amely sok évszázadon át óriási hatással volt a japán filozófia, a japán irodalom és művészet fejlődésére, Japán egész szellemi életére.

Motoori a kínai könyveket „mérgező bódító italnak”, „mérges virágnak” stb. nevezi. Szídjá például Lao-cet és Csuang-cet, „a konfuciánus legfőbb bölcsek útját” pusztító tűznek tartja.* Szembeszáll a buddhizmussal és az „európai tudomány” eredményei iránti érdeklődéssel.** Motoori arra buzdítja a japánokat, hogy forduljanak „saját lelkük felé”, az ősi sinto vallás felé, amely a császári ház ősei kultuszának, vagyis az animizmusnak és a sámánizmusnak a keveréke. Azt követeli, hogy az élő és holt természet „csodáiban” vagy „csodás” jelenségeiben az olyan sintoista istenségek erejét lássák, mint „Kamuragi-no mikoto”, akinek akaratából „a föld és az ég alapját” lerakták.***

Hasonló felhívással fordul a japánokhoz Hirata Acutane is. Felháborodottan ostorozza a japánokat azért, hogy más országok különféle tanításait figyelemmel kísérik. „Azt mondják — írja Acutane —, azért tanulmányozzák, hogy az idegen országok tudományából kiválasszák mindazt, ami országunk javát szolgálhatja. Valójában azonban nem tesznek különbséget a nemzeti tudomány és a kínai, indiai és holland tudósok tanításai között.”****

A „kokugakuha” egyike volt a legreakciósabb eszmei áramlatoknak, amely a feudalizmus válságának időszakában erősen fékezte a japán társadalmi gondolkodás és kultúra fejlődését.

A japán polgári irodalomban megkísérelték, hogy a „kokugakuhához” sorolják *Osio Csuszai* híres filozófust (Hejhacsiro, 1794—1837), az oszakai éhező városi szegénység fegyveres felkelésének vezérét, aki fiával együtt a lángokban lelte halálát.

Osio ellenzékben volt a hivatalos állami filozófiával — a csuhsziánus neokonfucianizmussal szemben, és erősen hatott rá az ojomei szubjektív

* Lásd *Motoori Norinaga*: Mérges virág. A gondolkodás történetéről írt művek gyűjteménye. 54. köt. Tokió 1927. 35. old.

** Uo. 110. old.

*** Uo. 42. old.

**** *Hirata Acutane*: Bevezetés a tudományba, kérdések és feleletek. A gondolkodás történetéről írt művek gyűjteménye. 54. köt. 130—131. old.

idealizmus. Az ojomei japán iskola volt, amelyhez Vang Jang-ming kínai filozófus tanításainak hívei tartoztak. Vang Jang-ming a „liangcse”-nek — a „velünk született ismeret”-nek, mint minden dolog mértékének dogmáját hirdette.

Japánban az ojomei tanítást a Tokugava sogunok rendszere nem támogatta. Míg a hivatalos csuhsziánizmus a sogunátus rendőri politikájának közvetlen függvényévé fajult, az ojomei tanítás akkoriban nem kapott támogatást, mert miután bizonyos módosuláson ment át, saját ellentétévé változott, s a dolgok kialakult hagyományos rendje elleni fellépésre buzdított. Egyik ilyen módosult formája Osio Csuszai tanítása volt.

Osio azt állította, hogy a „velünk született ismeret” az ember szívében honol. A szív pedig a „nagy pusztaság”, a világszubsztancia lelki kifejeződése. A társadalmi életben — minthogy ez reálisan létezik és fejlődik — a „nagy pusztaság” nem nyilvánulhat meg másképp, mint „humánus, kötelesség és igazságosság” formájában. Minthogy a „velünk született ismeret” az embereknek más emberekkel és egész környezetükkel kapcsolatos tevékenységének és cselekedeteinek tartalmát és értelmét jelenti, ő, Osio nem léphet fel a világszubsztancia ellen, a „nagy pusztaság” ellen, amely szívében él. Ezért úgy kell munkálkodnia, hogy megszabadítsa a magához hasonlókat attól a szenvedéstől, amelyet a feudálisok, ezek az elődsi barmok okoznak nekik, akik erőszakoskodnak velük, és akik nem képesek felfogni és megérteni, hogy mi a nép és az állam érdeke. Osio úgy vélte, hogy az olyan egyén, legyen az bárki, aki a becsületes emberek elemi szabadságjoga ellen tör és szenvedést okoz nekik, nem érdemel mást, mint megsemmisítést. A társadalmat meg kell tisztítani az ilyen ellenségektől. „Működését azzal igazolta, hogy elsajátította azt a kínai gondolkodási irányzatot, amely szerint a társadalmat meg kell tisztítani az ellenségektől.”*

Osio, aki egyike volt az első japán felvilágosítóknak, joggal tartotta az ősi kínai filozófusok és gondolkodók eszméit etikai-politikai nézetei forrásának, s feltehetően ismerte a nyugat-európai gondolkodók haladó, felvilágosító és forradalmi eszméit.

Japánban a XVIII. század végén és a XIX. század első felében a filozófiai és a társadalmi-politikai gondolat fejlődése, amelynek fő tartalma a materializmus és az idealizmus közötti harc, a feudális urak konzervatív nézetei és a felvilágosító eszmék közötti küzdelem volt, a „Meidzsi forradalom” ideológiai előkészítését jelentette.

1868-ban e forradalom csapásai alatt összeomlott az abszolutista Tokugava monarchia militarista-feudális diktatúrája. Lenin műveiben utal arra, hogy ez a fordulat és az utána következő átalakulások, melyek ledöntötték az akadályokat, amiket a feudális rendszer a kapitalizmus elé állított, forradalmat is jelentettek. „1868—1871: Japán (Forra-

* *Nacujama Sigeki*: A szívbe való behatoláson alapuló tanítás, konfucianizmus, nemzeti tudomány. „Juibucuron kenkju” [A materializmus tanulmányozása]. 1936. július. 45. sz. 41. old.

dalom és átalakulás)”* — így jellemezte Lenin a japán történelemnek ezt az időszakát.

A befejezetlen, felemás, következetlen „Meidzsi forradalmat” követő első napoktól kezdve szoros összetartás alakult ki a japán burzsoázia és a feudális földbirtokosok között. Az akkori japán burzsoáziára teljes mértékben ráillenek Engelsnek az angol burzsoáziára vonatkozó szavai, amikor a „szigeti korlátoztságot és üzleti furfanggal fűszerezett szigeti felfuvalkodottságot”** említi; a japán burzsoázia éppúgy, mint az angol burzsoázia, a régi arisztokrácia kezében hagyta a „győzelmi trófeát”. A japán arisztokrácia viszont, akárcsak az angol arisztokrácia, „nagyon is jól tudta, hogy saját gazdasági virágzása mennyire elválaszthatatlan az ipari és kereskedelmi burzsoáziától”***

A „Meidzsi forradalom” után, a XIX. század 70-es éveitől új szakasz kezdődött Japán filozófiai és társadalmi-politikai gondolkodásában, amely a japán kapitalizmus fejlődésének sajátos jellegét és e kor ideológiai harcainak bonyolult folyamatát tükrözte.

* * *

A XVIII. század végén és a XIX. század elején meg közepén Indiában, Kínában és Japánban a filozófiai és szociológiai gondolat fejlődése ismételten megerősíti azt, hogy a keleti népek gondolkodása, minden sajátossága ellenére, ugyanolyan alaptörvények szerint fejlődött, mint más népek gondolkodása, nevezetesen a nyugat-európai filozófiai és szociológiai gondolat. A keleti országokban a materializmus ebben az időben is a társadalom haladó erői ideológiai fegyveréül szolgált a korhadó feudális rendszer és az idegen hódítók elleni harcban. Az uralkodó idealista filozófia, amely a vallást és a misztikát támogatta, hivatalos irányzatainak többségében a feudalizmus eszmei támaszául szolgált. Az idealista táboron belül azonban az uralkodó feudális-vallásos dogmákkal szemben álló áramlatok keletkeztek, ami ideológiai téren tükrözte a feudális társadalom osztályrétegződését. Az eretnek vallási áramlatok és a materialista tendenciák az idealista tanításokban pozitív szerepet töltöttek be a feudális rend ideológiai alapjainak szétzúzásában.

Indiában, Kínában, Japánban éppúgy, mint az európai országokban, az ideológiai harc messze túllépett a vallás és a teológia keretein. A keleti országok haladó gondolkodói, akik szembeszálltak eszmei ellenfeleikkel, nem szorítkoztak csupán vallási és etikai problémákra, hanem bonyolult ontológiai, ismeretelméleti és szociológiai problémákat dolgoztak fel, s e tevékenységük következtében értékes anyaggal gazdagították a filozófiai gondolat fejlődésének történetét.

* *Lenin*: A világtörténelem fontosabb adatainak összegezése 1870 után. *Leninszkij Szbornyik*. 29. köt. 289. old.

** *Engels*: A szocializmus fejlődése az utópiától a tudományig. Lásd *Marx—Engels*: Válogatott művek. 2. köt. Bp. 1949. 107. old.

*** *Uo.* 101. old.

A XVIII. század végén és a XIX. század elején és közepén a kelet-ázsiai filozófiai és szociológiai gondolat fejlődésének egyik legfontosabb jellegzetessége az volt, hogy az említett időszakban az ázsiai országokon belül a materializmus és az idealizmus harca kezdett felzárkózni a filozófia és a szociológia két irányvonalának nemzetközi viszonylatban folyó harcához, az európai haladó és reakciós eszmei áramlatok harcához. A keleti országok reakciós feudális ideológusai egyre közelebb kerültek az európai gyarmatosítók ideológiájához és politikájához. A kelet-ázsiai népek haladó gondolkodói érvényt szereztek népeik dicsőséges hagyományainak és legkiválóbb eszmei örökségének, s ugyanakkor nyugaton is keresték a haladó filozófiai és politikai eszméket annak érdekében, hogy átalakítsák országaikban a társadalmi rendet, a politikai szerkezetet, a szellemi életet. Ettől kezdve a keleti népek haladó erői felvették a harcot a társadalmi élet feudális tespedése és a nyugat-európai tőkés hatalmak gyarmatosító politikája ellen, s a gazdasági és politikai életben éppúgy, mint az ideológia és a kultúra területén, szorosabbra fonták kapcsolataikat az európai országok haladó társadalmi erőivel. A „kínai fal”, amely Kelet-Ázsiát elválasztotta az általános európai kultúrától, leomlott.

A XVIII. század végének és a XIX. század elejének filozófiatörténete, az előző időszak filozófiatörténetéhez hasonlóan azt mutatja, hogy a filozófiai nézetek fejlődése, a filozófiai tanítások váltakozása, a filozófia fő irányzatainak — a materializmusnak és az idealizmusnak — a harca, valamint a dialektika és a metafizika harca törvényszerű jelenség, amelyet végső soron a társadalom gazdasági bázisának fejlődése és változása határoz meg.

A filozófiai gondolat történelmi fejlődésének ebben az időszakában is harc folyt a filozófiai pártok — a materializmus és az idealizmus — között. A materializmus és az idealizmus bizonyos fajtáit ebben az időszakban is mások váltották fel, mert megváltozott a filozófiai tanítások tartalma, kidolgozták a filozófiai gondolkodás módszereit — a metafizikát és a dialektikát —, amelyek kölcsönös harcban fejlődtek ki, fokozatos haladás ment végbe a filozófiai ismeretek terén, a filozófiai gondolkodás fejlődésében levő ellentmondások keletkezése és leküzdése útján.

A társadalom előrehaladása során, amely az osztályharc alapján és a természettudományok fejlődésének eredményeképpen ment végbe, fejlődött a filozófiai materializmus, a metafizikával vívott harcban kialakult a dialektika. Az osztályharc éleződése következtében a filozófiai idealizmus is megváltoztatta formáját, s az egyes idealista tanítások racionális elemei (mint például a dialektika) ellenére, az idealista filozófia egyre inkább ellentmondásba került a tudomány vívmányaival, a társadalmi fejlődés követelményeivel.

A XVIII. század végéről és a XIX. század első feléről elmondható, hogy az emberiség filozófiai gondolkodása nagy vívmányainak időszaka volt, amelyben jelentős mértékben bővült a társadalmi gondolkodásra és a természettudomány fejlődésére nagy hatással levő filozófiai eszmék köre.

A filozófiai gondolkodás története a XVIII. század végétől a XIX. század közepéig megcáfolhatatlanul bizonyítja, hogy ebben az időben a filozófia a társadalmi élet bonyolulttá válása és az osztályharc éleződése következtében egyre szorosabb kapcsolatba került a kor társadalmi mozgalmával és politikai harcaival, és a küzdő osztályok érdekeit és világ-

nézetét fejezte ki. A materializmus és az idealizmus harca, amely az egész filozófiai gondolkodás fejlődésének fő törvényszerűsége, ebben az időszakban is világosan megmutatja, hogy a filozófia, miként Lenin megállapítja, éppoly pártos, mint kétezer évvel ezelőtt.

A filozófia története, amellyel a II. kötet foglalkozik, azt bizonyítja, hogy a különböző országok filozófiai tanításainak fejlődése során — a specifikus sajátosságok mellett — a filozófiai gondolat fejlődésének általános törvényszerűségei érvényesülnek, nevezetesen: a filozófia fejlődését végső soron az anyagi termelésnek, a társadalom gazdasági életének, az osztályharcnak a fejlődése határozza meg. A filozófia szoros kapcsolatban fejlődik a tudománnyal, a politikai ideológiával és a társadalmi tudat más formáival; a filozófiát minden más ideológiához hasonlóan bizonyos viszonylagos önállóság jellemzi; fejlődése, éppúgy mint általában minden tudományos megismerés, dialektikus, belsőleg ellentmondásos jellegű.

A filozófia fejlődése ebben az időszakban ugyanakkor ismételten meggyőzi az olvasót arról, hogy az általános törvényszerűség, amelyet a filozófiai gondolat történetében észlelünk, a legkevesbé sem indokolja ennek a törvényszerűségnek valamiféle általános, minden korra és népre egyaránt érvényes sémává való változtatását. A különféle országok sajátos történelmi körülményei között kialakuló filozófiai tanítások sokféle formájának és fajtájának konkrét tudományos elemzését a filozófia tudományos története nem helyettesíti és nem is helyettesítheti az objektív idealizmus filozófiatörténeti koncepciójának szellemében fogant logikai konstrukciókkal, amely szerint az emberi gondolkodás történetében ilyen vagy olyan változatban fellelhető eszmék és fogalmak az abszolút szellem örök tartalmát képezik.

A XVIII. század végén és a XIX. század első felében a filozófiai gondolkodás fejlődése változatos és sokoldalú.

A különböző országok (Németország, Franciaország, Anglia, Oroszország, Lengyelország, Szerbia, Bulgária és más kelet-európai országok; az Amerikai Egyesült Államok és a latin-amerikai országok; Kína, India, Japán) filozófiájának fejlődését ebben az időszakban is a specifikus vonások sokfélesége jellemzi, amelyek a társadalmi fejlődés nemzeti és történelmi sajátosságait tükrözik. Ugyanakkor egyre közelebb kerülnek egymáshoz a különböző országok filozófiai gondolkodásában jelentkező haladó, progresszív áramlatok, erősödik egymásra való hatásuk, és fokozott mértékben érvényesül befolyásuk a társadalom életére.

Nyugaton a XIX. század első felében a polgári rendszer körülményei között a haladó gondolkodók továbbra is ápolták a XVII. és XVIII. század materializmusának hagyományait: a filozófiai materializmust Németországban Feuerbach, Angliában és az Egyesült Államokban Priestley és követői fejlesztették tovább. A XVIII. század francia materializmusának

eszméi nagy hatással voltak az utópista szocialisták — Saint-Simon, Fourier és Owen — tanításaira: ezekben a tanításokban a materialista eszmék egybefonódtak az idealizmussal. A materialista eszmék természettudományos megalapozásában fontos szerepet töltöttek be a XIX. század első felének és közepének kiváló természetkutatói. E kor materialista filozófiája és természettudománya azonban minden értékes vívmánya ellenére alapjában metafizikus, korlátozott maradt, nem terjedt ki a társadalom megismerésére; csak Marx és Engels dialektikus materializmusa küzdötte le ezt a korlátozottságot.

Oroszország, Lengyelország, Bulgária, Magyarország, Románia, a jugoszláviai népek, Csehország és Szlovákia filozófiai gondolkodásában — a feudalizmus kiéleződött válságának körülményei között — a filozófiai materializmust jelentősen fejlesztették azok a haladó gondolkodók, akik részt vettek a feudalizmussal szembe forduló mozgalomban, különösen a forradalmi demokraták.

A kelet-európai országok kiváló materialistái — Belinszkij, Herzen, Csernisevszkij, Dobroljubov, Sevcenko, Nalbangyan, Dembowski, Marković, Botev és a XIX. század más forradalmi demokratái, folytatták a nyugat-európai materialisták legjobb hagyományait és egyszersmind arra törekedtek, hogy leküzdjék a XVIII. század valamint Feuerbach materializmusának metafizikus korlátozottságát és szemlélődő jellegét, átlépték annak kereteit, jóllehet még nem váltak dialektikus materialistákká.

A Kelet országaiban, a feudalizmus bomlásának és válságának körülményei között a XIX. század első felében és a század közepén a materialista eszméket a hivatalos feudális ideológia és a társadalmi élet tespedése ellen fellépő haladó gondolkodók fejlesztették tovább: Kínában Csang Hszüe-cseng, Vej-Jüan és a XVIII. század nagy materialistájának, Taj-Csennek más követői, Japánban Kamada Rjukju és más tudósok. Ebben az időben a keleti országokban a materialista eszmék rendszerint összekapcsolódtak a társadalmi gondolat felvilágosító áramlataival.

A XVIII. század végén, a XIX. század első felében és a század derekán fellépő materialisták igen sok új vonással gazdagították a világ filozófiai gondolkodását. Egybekapcsolták a filozófiát a korukbeli természettudomány vívmányaival, ateista következtetéseket vontak le a materializmusból; a materialista tan haladó képviselői elméletileg megalapozták a feudális tespedés, a monarchikus önkény és az egyház szellemi diktatúrája elleni eszmei-politikai harcot. E kor materialista tanításait áthatotta az ész erejébe vetett optimista hit, az a meggyőződés, hogy az ember képes megismerni a természeti jelenségek lényegét és törvényszerűségeit; ezek a tanítások az agnoszticizmus ellen irányultak. A haladó filozófusok és természetkutatók — a XIX. század első felének materialistái — arra törekedtek, hogy a világ jelenségeinek megismerésére új módszert dolgozzanak ki, amely megfelel valóságos (vagyis dialektikus) törvényszerűségeinek, ezt a feladatot azonban nem tudták megoldani és a Marx előtti materializmus rendszereiben nem is oldhatták meg.

Bár a filozófiai idealizmus legtöbb áramlata abban az időben egyre

szorosabban kapcsolódott a vallási-teológiai tanításokhoz és a reakciós társadalmi és politikai nézetekhez, az idealista filozófia egyes rendszereiben mégis új filozófiai eszmék jelentkeztek, s fontos filozófiai kategóriákat dolgoztak ki.

A filozófiai idealizmus Németországban a XVIII. század végén és a XIX. század elején a klasszikus német filozófia képviselőinek (Kant, Fichte, Schelling és különösen Hegel) műveiben fejlődött tovább, s legfőbb eredménye a dialektikus módszer kidolgozása volt. A klasszikus német filozófia dialektikus módszere fontos szerepet játszott a filozófiai gondolkodás történetében, jelentős hatással volt számos későbbi filozófiai tanításra, jóllehet idealista alapokra épült, s így sok vonatkozásban ferde képet adott a fejlődés folyamatáról.

Az emberiség filozófiai gondolkodása a XVIII. század végétől a XIX. század közepéig terjedő időszakban tehát kimagasló eredményekkel gazdagodott, amelyek tartósan hozzájárultak a tudományos megismerés fejlődéséhez. Ám e kor filozófiai és különösen szociológiai tanításai — köztük a haladó tanítások is —, amelyek főként a vagyonos osztályok ideológusainak nézőpontját juttatták kifejezésre, még akkor sem tudtak következetesen tudományos magyarázatot adni a világról és különösen a társadalmi életről, felismerni a társadalmi fejlődés törvényeit és kimutatni átalakításának útjait, amikor ezek az ideológusok őszintén arra törekedtek, hogy elősegítsék a társadalom és a tudomány haladását. Azok a filozófiai és szociológiai tanítások viszont, amelyek végső soron a még éretlen proletariátus, a parasztság és más dolgozó osztályok érdekeit fejezték ki, a XIX. század közepéig, a proletárforradalmi mozgalom megjelenéséig magukon viselték e dolgozó osztályok történelmi korlátozottságának bélyegét, s ők sem nyújthattak egy valóságos tudományt a természet, a társadalom és a gondolkodás fejlődésének törvényeiről. Csak a XIX. század derekán vált lehetségessé — miután a proletariátus mint forradalmi osztály a történelem színterére lépett —, hogy Marx és Engels, az emberiség e két nagy szelleme a proletariátus érdekeit fejezze ki, filozófiailag általánosítsa a tudomány világtörténelmi tapasztalatait és vívmányait, és kidolgozza a természet, a társadalom és a gondolkodás fejlődéstörvényeinek tudományos filozófiai tanítását — a dialektikus és történelmi materializmust —, amely mentes volt az előző filozófiai és szociológiai tanítások történelmi korlátozottságától.

A XVIII. század végének és a XIX. század elejének filozófiatörténetében az ideológia, nevezetesen a filozófia fejlődésének fontos sajátossága, hogy a filozófiai gondolat fejlődésének bizonyos viszonylagos önállósága és a filozófiai tanítások és hagyományok öröklődése következtében bizonyos történelmi időszakokban gazdaságilag elmaradottabb országok kerülhetnek a filozófiai haladás élére, jóllehet végső soron a filozófiai gondolat fejlődése minden országban a társadalom gazdasági fejlődésének eredménye. Engels erről a következőket írta: „...minden korszak filozófiájának, mint a

munkamegosztás meghatározott területének, meghatározott gondolati anyag az előfeltétele, amelyet elődeitől kap és amely kiindulópontja. És ez az oka annak, hogy a gazdasági tekintetben elmaradt országok élenjáró szerepet játszhatnak a filozófiában: a XVIII. században Franciaország Angliával szemben, melynek filozófiája alapul szolgált a franciáknak, később pedig Németország mindkét országgal szemben. De Franciaországban is, Németországban is a filozófia, éppúgy mint az irodalom általános fellendülése ebben az időben, egyúttal a gazdasági fellendülés eredménye volt.”*

Engelsnek ezt a tételét igazolja az, hogy a kelet-európai és ázsiai országok haladó filozófiai gondolkodása rohamosan fejlődött, holott ezek az országok gazdasági tekintetben akkoriban elmaradtak az iparilag fejlett tőkés országok — Anglia és Franciaország — mögött. De a kelet-európai és ázsiai országokban is, éppúgy mint mindenütt, a filozófiai és szociológiai gondolat felvirágzását végső soron a társadalom gazdasági életének fellendülése, az osztályok közti ellentmondások kiéleződése és az osztályharc határozta meg. Mint ahogyan a XVIII. század francia materialistái a XVII. század angol materialistáinak műveire támaszkodva vitték előre — elődeikhez képest — a filozófiát, ugyanúgy az orosz materialisták, a XVIII. század orosz materialistái és a nyugat-európai materialisták — különösen a francia enciklopédisták, Feuerbach és Hegel stb. — tanításaira támaszkodtak, amikor a XIX. század közepén elődeikhez képest továbbfejlesztették a filozófiát.

* * *

Miként ebből a kötetből kitűnik, a filozófia fejlődését a XIX. század közepéig az alábbi fontos sajátosság jellemzi: a m a t e r i a l i z m u s és a d i a l e k t i k a (ha eltekintünk az ősi gondolkodók eredeti materializmusától, amelyet a világ spontánul dialektikus felfogása jellemzett) l é n y e g é b e n e l k ű l ö n ű l t e n, k ű l ö n f é l e és g y a k r a n e g y m á s s a l s z e m b e n e l l e n s é g e s f i l o z ó f i a i t a n í t á s o k b a n f e j l ő d ő t t t o v á b b.

A Marx előtti filozófiai gondolat fejlődésének ez a sajátossága a XVIII. század végén és a XIX. század elején erősen megmutatkozott a nyugati országok filozófiai tanításainak tartalmán. A Marx előtti nyugat-európai materialisták, többek között Feuerbach tanítását — az idealizmus és a vallás ellen vívott harcban szerzett érdemeik ellenére — rendszerint a metafizikus módszer jellemzi, bár e kor egyes materialista tanításai olykor mélyreható dialektikus eszméket és tételeket is tartalmaztak. Rendszeresen kidolgozott dialektikus világfelfogás, vagyis dialektikus módszer azonban ezekben a tanításokban nem található.

A dialektikát főként a német idealista filozófia dolgozta ki, amely visszatükrözte a korabeli Németország, de egész Európa társadalmi életének ellentmondásos körülményeit. A dialektikának az idealista tanítások-

* Engels levele Schmidthez. 1890. október 27. Lásd Marx—Engels: Válogatott levelek. Bp. 1950. 500. old.

ban elért fejlődésében egyszersmind megmutatkozott magának a filozófiai gondolkodás általános fejlődésmenetének rendkívül egyenlőtlen és mélységesen ellentmondásos jellege, amely abban fejeződött ki, hogy a dialektika a materializmustól és a materializmus a dialektikától huzamos időn át metafizikus módon elszakadt.

A klasszikus német filozófiában, különösen Hegel tanításaiban a dialektika, a materializmustól való elszakadása ellenére, csapást mért a XVIII. században uralkodó metafizikus gondolkodási módszerre, amely a dolgokat és a jelenségeket általános természeti és történelmi kapcsolataiktól függetlenül, tehát fejlődésüktől függetlenül vizsgálta. Hegel továbbfejlesztette elődeinek dialektikus eszméit, s ennek során idealista alapon kidolgozta a dialektika alapelveit. Hegel azonban, idealista lévén, nem az emberi gondolkodásban visszatükröződő külvilág (a természet és a társadalom) fejlődéséből vezette le ezeket az elveket, hanem magából az emberből és a természettől elszakadt gondolkodásból, s úgy tüntette fel azokat, mint az általában vett gondolkodás törvényeit, amelyekhez a valóságnak kell igazodnia.

Hegel műveiben és különösen „A logika tudománya”-ban kidolgozta a dialektikus logikát (idealista értelmezésében), s ennek során szembeállította azt a korábbi, korlátozott, formális logikával, amely abszolutizált formájában a metafizikus gondolkodási módszer logikai alapjául szolgált.

Engels a klasszikus német filozófia fejlődésének eredményeit összegezve a következőket írta: „Ez újabb német filozófia a hegeli rendszerben nyerte betetőzését, amely az egész természeti, történelmi és szellemi világot első ízben — és ez nagy érdeme — ábrázolja folyamatnak, vagyis állandó mozgásban, változásban, átalakulásban és fejlődésben levőnek, s amely megkísérli, hogy a belső összefüggést e mozgásban és fejlődésben kimutassa ...

Hogy Hegel [a hegeli rendszer] ezt a [maga elé tűzött] feladatot nem oldotta meg, itt közömbös. Korszakalkotó érdeme volt, hogy kitűzte.”*

„A filozófia története” II. kötetéből kitűnik, hogy a XIX. század 40-es éveitől kezdve a feudalizmusból a kapitalizmusba áttérő országokban kialakult és tovább fejlődött a forradalmi demokrácia materialista tanítása, amelynek legkövetkezetesebb képviselői egészen közel jutottak a dialektikus materializmushoz.

A nyugati és keleti országokban egyaránt, már az előző században is létrejöttek forradalmi-demokratikus eszmék, amelyek eleinte vallásos formában a parasztság és a társadalom más feudalizmussellenes erőinek tiltakozását fejezték ki a feudális-monarchikus és idegen elnyomás ellen. A forradalmi-demokratikus ideológia előfutárai (Meslier, Ragyiscsev) a múltban is materialista és ateista nézeteket hirdettek.

A XIX. század 40-es éveiben és az ezt követő évtizedekben a paraszt-

* Engels: Anti-Dühring. Bp. 1950. 25. old.

ság feudalizmusellenes felszabadító mozgalmával összefüggésben forradalmi-demokratikus ideológia Európa területén, főként Oroszországban, Lengyelországban, a jugoszláviai népeknél, Csehországban és Szlovákiában, Bulgáriában, Romániában, Magyarországon és más kelet-európai országokban fejlődött ki, amelyek ebben az időben a feudális rend bomlásának és válságának időszakát éltek.

A forradalmi-demokratikus ideológia nem tekinthető sajátosan kelet-európai jelenségnek, de a XIX. század derekán a kelet-európai országokban fejeződött ki legvilágosabban, a paraszti forradalmi demokratizmus formájában. A forradalmi demokrácia ideológiája, materialista filozófiájával végső soron az elnyomott és a feudális rend ellen forradalmi harcot vívó parasztság érdekeit, hangulatát és vágyait juttatta kifejezésre. Ez ismételten bebizonyította azt a történelmi igazságot, hogy a materializmus általában a haladó társadalmi osztályok és csoportok világnézete.

A XVII—XVIII. század filozófiai materializmusának eszmei talaján nevelkedő és annak hagyományait folytató XIX. századbeli forradalmi demokraták materializmusa sajátos materializmus volt, amely a XVII—XVIII. század metafizikus materializmusához képest új vonásokkal gazdagodott: a dolgozó osztály — a parasztság — érdekeit és törekvéseit kifejező ideológusok filozófiai tanítása volt. Ez az új formában jelentkező materialista filozófia a természettudomány új tanításaira támaszkodott és spontánul dialektikus jellegű volt. Képviselői arra törekedtek, hogy egybekapcsolják a materializmust a dialektikus gondolkodási módszerrel, amelynek segítségével igyekeztek megalapozni a társadalmi élet átalakításának törvényszerűségét, a forradalom szükségszerűségét. A XIX. századi forradalmi demokrácia materialista filozófiájának legjelentősebb képviselői (Herzen, Belinszkij, Csernisevskij, Dobroljubov) egészen közel jutottak a dialektikus materializmushoz, de megtorpantak a történelmi materializmus előtt.

A XIX. század forradalmi demokratáinak köreiből kikerülő leg-haladóbb gondolkodók elsajátították Hegel dialektikáját és igyekeztek azt materialista nézőpontból átdolgozni. De ők sem oldották meg a materializmus és a dialektika egységes világnézetté való egyesítésének égető feladatát, mert a feudalizmusból kapitalizmusba még csak nemrégén áttért országaik gazdasági elmaradottsága folytán nem tudták következetesen kiterjeszteni a materializmust a társadalmi élet jelenségeinek megismerésére, nem tudták dialektikus materialista módon általánosítani a XIX. század természettudományának újabb eredményeit, s ezért még nem voltak képesek kialakítani a materialista dialektikát mint a természet, a társadalom és a gondolkodás legáltalánosabb fejlődéstörvényeinek tudományát.

A forradalmi demokraták materialista világnézete, amely még a XIX. század 40-es éveiben, a marxizmus megszületése előtt alakult ki, s Oroszországban és más kelet-európai országokban a nyugat-európai országok marxista filozófiájának keletkezésével és fejlődésével egyidejűleg jött létre, jellegét és eszmei tartalmát tekintve a marxizmus előtti filozófiai tanítások közé sorolható. A forradalmi demokrácia materialista tanításai, amelyek a

parasztságnak és a proletár korszakot megelőző időszak más dolgozó osztályainak a feudális jobbágys rendszere, a monarchikus és idegen elnyomás megszüntetésére, a szabadság és az egyenlőség kivívására irányuló spontán törekvését fejezik ki, utópikus szocialista színezetük ellenére objektíve a feudalizmusból a kapitalizmusba való haladás szükségleteinek, a társadalom polgári demokratikus átalakulásának érdekeit szolgálták. A forradalmi demokrácia materialista tanításai problematikájukat és a társadalmi tudat más formáival (pl. az irodalommal és a művészettel, a társadalmi és gazdasági tudományokkal és különösen a társadalmi és politikai nézetekkel) való eszmei közösségüket tekintve, főként a feudalizmusból a kapitalizmusba való átmenet feladataival és szükségleteivel voltak kapcsolatosak. Ezek a tanítások szoros eszmei közösségben álltak a nyugat-európai gondolkodás marxizmus előtti haladó áramlataival — így a jakobinusok forradalmi demokratizmusával, a kritikai utópikus szocializmussal, Feuerbach materializmusával —, és érződik rajtuk a haladó áramlatok hatása, ugyanakkor a materialista forradalmi demokraták tanításai, különösen az orosz forradalmi demokraták nézetei, a feudalizmusból a kapitalizmus felé haladó országokban levő osztályellentmondások különös élessége következtében — miként ez a II. kötetből megállapítható — kitűnnek forradalmi tartalmukkal, minden reakciós és liberális eszme iránt tanúsított türelmetlenségükkel, harci jellegükkel.

A forradalmi demokrácia materialista tanításainak sok tekintetben még olyan, az egész marxizmus előtti filozófiára jellemző vonásai is voltak, mint a társadalmi jelenségek alapján idealista felfogása. Noha a XIX. század forradalmi demokráciájának tanításai a XVII—XVIII. század metafizikus materializmusától eltérően, a fejlődés dialektikus eszméire támaszkodtak, melyekből azt a következtetést vonták le, hogy a forradalom törvényszerű, mégsem dolgoztak ki egy egységes filozófiai tanítást, amely a világ szocialista alapon való forradalmi átalakításának tudománya lett volna.

Mindebből kitűnik, hogy a XIX. század negyvenes—hetvenes éveiben a forradalmi demokrácia materialista tanításait, jóllehet ezek a kelet-európai országokban egyidőben fejlődtek a nyugat-európai országok marxizmusával, típusukat és jellegüket, egész eszmei tartalmukat tekintve, mégis a marxizmus előtti filozófiához kell sorolnunk.

* * *

A XVIII. század végétől a XIX. század derekáig terjedő időszakban a filozófiai és szociológiai gondolat sajátosan fejlődött a keleti országokban, mindenekelőtt Indiában, Kínában és Japánban. Ezekben az országokban az említett időszakban tovább folytatták és ápolták az ókori és középkori haladó filozófia legjobb hagyományait, haladó filozófiai és szociológiai eszmék keletkeztek és fejlődtek, amelyek összefüggtek a feudalizmus és a gyarmati elnyomás ellen irányuló, egyre erősödő felszabadító mozgalommal.

India, Kína és Japán filozófiai gondolkodásának története bebizonyítja, mennyire tarthatatlan és reakciós a burzsoá történészeknek az állítása, hogy a keleti országok filozófiai gondolkodása ebben az időben „örökös tespedés” volt, vallásos és etikai tanításokban merült ki, vagy ősi szövegek magyarázatára szorítkozott, s távol állt azoktól az általános feladatoktól, amelyeket a világ filozófiája az új korszakban megvalósított.

Az indiai, kínai és japán filozófiai eszmék története arról tanúskodik, hogy Keleten a filozófia a XVIII. század végén és a XIX. század első felében távolról sem szorult csupán vallási-etikai keretekbe, hanem figyelemmel kísérte és következetesen megoldotta a legfontosabb filozófiai problémákat, az ismeretelméleti, szociológiai és esztétikai problémákat, nyomon követte a nyugati népek filozófiai gondolkodásának vívmányait, kritikailag felülvizsgálta az ókori és középkori filozófiai szövegek dogmatikus értelmezését, túllépett a régi hagyományos vallásfilozófiai tanítások keretein.

A haladó indiai gondolkodók — Vémana követői és az „Ifjú Bengália” csoport tagjai —, Csang Hszüe-cseng, Vej Jüan és más kínai filozófusok, Minagava Vakien, Jamagata Banto és különösen Kamada Rjukju japán tudósok szembeszálltak az uralkodó feudális felső körök által terjesztett vallásos-misztikus világnézettel, elítélték a vallási viszályokat és a papság erőszakoskodását, a tudomány és a műveltség terjesztését követelték, haladó, gyakran materialista filozófiai eszméket terjesztettek.

Csang Hszüe-cseng kínai materialista és követői ismeretelméleti kérdéseket dolgoztak ki, megmutatták az emberi gondolkodás fejlődését az érzettől a fogalomig, hangsúlyozták a fogalmaknak, az ismereteknek az élettől, az emberi tapasztalattól való függőségét. Csang Hszüe-cseng, Vej Jüan és más haladó kínai tudósok dialektikus tételeket dolgoztak ki az anyagok mozgásáról, egymástól való függőségükről és kölcsönös kapcsolataikról.

Minagava Vakien, Kamada Rjukju és más japán materialisták, akik szembeszálltak a neokonfuciánus idealizmussal és a „velünk született eszmékről”, valamint a „lélek halhatatlanságáról” alkotott szubjektív idealista nézetekkel, és bebizonyították a filozófiai, természettudományos, etikai és politikai eszmék földi eredetét, kimutatták a reális dolgok mozgásától, fejlődésétől való függőségüket, materialista módon oldották meg az érzet és a fogalom keletkezésének problémáját.

A keleti országokban tehát a tárgyalt időszakban is éles harc folyt a materializmus és az idealizmus között, különösen ismeretelméleti kérdésekben; a tudomány eredményei alapján tovább fejlődött a filozófiai gondolkodás.

Ebben az időszakban a keleti népek filozófiájában különösen nagy jelentősége volt a társadalmi élet problémáinak. A feudalizmus és a gyarmati elnyomás ellen fellépő haladó áramlatok felvilágosító eszméket hirdettek a szociológia területén is, bírálták a reakciós társadalomfelfogásokat, amelyek igazolni igyekeztek a gazdasági és politikai élet tespedését, az egyház uralmát stb. Egyes keleti gondolkodók, például Rám Mohan Ráj

és követői, a „Brahmó Szamádzs” Indiában, Lin Cö-hszü, Vang Csung és mások Kínában, Miura Bajen Japánban, akik reformista irányzatú felvilágosítók voltak, elsőrendű fontosságot tulajdonítottak a társadalom életében az ismeretek és a műveltség terjesztésének, reformok bevezetését követelték és távol álltak még a forradalmi harc követelésétől. Mások viszont, a feudális rend legkövetkezetesebb ellenfelei, tevékeny részt vettek a feudalizmusellenes és gyarmatosításellenes felszabadító mozgalmakban, például Kínában Hung Hsziu-csüan, Hung Zsen-kán, a tajping mozgalom ideológusai, társadalmi, politikai és filozófiai nézeteik vallásos színezete ellenére sikrasszálltak a társadalomnak a szabadság és egyenlőség elve alapján történő forradalmi átalakítása mellett. A parasztság és más dolgozók érdekeit védelmezték, küzdöttek a dolgozók politikai egyenjogúságáért és gazdasági felszabadulásáért, egy olyan társadalomért, melyben nincsenek gazdagok és szegények. A tajpingista ideológusok szemléletében, valamint Japánban a szegényebb városi rétegek fegyveres felkelése vezérének, Osio Csuszainak és más keleti forradalmi gondolkodóknak világnézetében, sajátos, gyakran vallásos formában jutott kifejezésre a forradalmi demokratizmus.

Mindez arról tanúskodik, hogy a Kelet országaiban ebben az időben az új és a régi, a haladó és a reakciós eszmék közti éles és elkeseredett harc során tovább fejlődött a filozófiai-szociológiai gondolat, amely a bomló feudális társadalomban az osztályharc éleződését tükrözte.



A XVIII. század végén, a XIX. század első felében és a század közepén a filozófia fejlődése, éppúgy mint a megelőző korszakban, igazolja a történelmi materializmusnak azt a Marx által megfogalmazott rendkívül fontos tételét, amely szerint a társadalmi forradalmak a történelmi fejlődés motorjai; Marxnak ez a tétele teljes mértékben érvényes a filozófia fejlődésére is. A filozófiai gondolkodás haladása a XVIII. század végén, a XIX. század első felében és a század derekán, az előző történelmi korszakokban végbement haladáshoz hasonlóan, mindenekelőtt azzal függött össze, hogy a feudalizmusból a kapitalizmus felé haladó országok egy részében mélyreható társadalmi forradalmak érlelődtek és következtek be, és a társadalmi forradalom ideológiai előkészítése volt napirenden. Hasonlóan ahhoz, ahogyan Angliában a XVII. század elején a materialista filozófia lényegében a XVII. század közepén végbement angol polgári forradalom filozófiai előkészítését jelentette, a XVIII. század francia materializmusa pedig még szembetűnőbb formában a XVIII. század végén bekövetkezett francia polgári forradalom filozófiai előkészítését jelezte — a XVIII. század végének és a XIX. század közepének klasszikus német filozófiája egyfelől dialektikájával, másfelől Feuerbach materialista tanításával objektíve az 1848. évi német burzsoá forradalom ideológiai előkészítésének feladatát szolgálta. Az a filozófiai forradalom, amely Franciaországban a XVIII.

század második felében és Németországban a XIX. század első felében ment végbe, egymástól teljesen eltér, mégis mindkettő annak a történelmi helyzetnek megfelelő haladó szerepet töltött be, melyben az említett országok társadalmi forradalmai érlelődtek. Mindkét filozófiai forradalom, miként Engels megállapította, bevezetőül szolgált a társadalmi forradalomhoz.

A XIX. század közepén Oroszországban és Kelet-Európa némely más országában, a franciaországi és németországi történelmi körülményektől eltérő viszonyok között, a forradalmi demokraták materialista filozófiája és dialektikus eszméi az érlelődő parasztforradalmak sajátos ideológiai előkészítését is szolgálták. A XIX. század közepének forradalmi demokratái — a XVIII. század végén Franciaországban és a XIX. század első felében Németországban végbement polgári forradalom ideológusaitól eltérően — a kizsákmányolt osztály, a parasztság érdekeinek és vágyainak kifejezői voltak. A XIX. század derekán a feudalizmusból a kapitalizmusba áttérő országok rendkívül éles társadalmi ellentmondásainak e történelmi körülményei idézték elő, hogy a forradalmi demokraták filozófiai nézetei még haladóbb jellegűek voltak, mint elődeiké, akiknek nevéhez Franciaországban a XVIII. században, Németországban pedig a XIX. század első felében végbemenő politikai forradalmak filozófiai előkészítése fűződött. Mindez érthetővé teszi, hogy miért éppen a XIX. század közepének forradalmi demokratái voltak azok, akiknek a nyugat-európai gondolkodás materialista és dialektikus hagyományaira támaszkodva sikerült materialista módon magyarázniuk a hegeli dialektikát, amelyet a „forradalom algebrájának” (Herzen) tartottak.

A forradalmi demokraták — a dolgozó tömegek, a parasztság ideológusai — a filozófiában és a szociológiában tovább jutottak a haladó burzsoázia ideológusainál, a francia metafizikus materialistáknál és a német dialektikus idealistáknál.

Ugyanakkor a kelet-európai országok társadalmi életének történelmi körülményeivel magyarázható az a tény is, hogy az említett országok forradalmi-demokratikus gondolkodóinak nem sikerült eljutniuk a dialektikus és történelmi materializmushoz. Filozófiájuk a paraszti, de nem a proletárforradalom ideológiai előkészítését jelentette; viszont a dialektikus és történelmi materializmust, a legkövetkezetesebb, teljesen tudományos filozófiai tanítást, éppen mert a legkövetkezetesebb forradalmi osztály, a proletariátus világnézetét fejezi ki és alapozza meg elméletileg, csak a proletariátus ideológusainak, Marxnak és Engelsnek sikerült megteremtenie.

* * *

A tárgyalt időszakban a filozófia az ismeretelmélet terén jelentős eredményekkel gazdagodott, bár a materializmus és a dialektika egymástól függetlenül végbemenő fejlődése sajátos bélyeget nyomott a filozófiai és különösen az ismeretelméleti problé-

mák kidolgozására, és nem tette lehetővé e kérdések teljesen tudományos megoldását.

A filozofiatörténet megmutatja, hogy a filozófiai gondolkodás hosszú időn át bajlódott az objektum (a megismerés tárgya) és a szubjektum (a világot megismerő ember) kölcsönös viszonyának problémájával. A metafizikus materializmus képviselői e rendkívül fontos ismeretelméleti probléma megoldására irányuló törekvésük során főképpen a kérdés egyik oldalát fejlesztették tovább, a megismerés tárgyról (az anyagról, a természetéről, ezeknek a tudatot, a szellemet meghatározó szerepéről) beszéltek. Nem tulajdonítottak kellő jelentőséget a szubjektum, a megismerő ember tevékeny szerepének, lebecsülték a tudat szerepét az embernek a világ átalakítása terén kifejtett gyakorlati tevékenységében. A marxizmus előtti materializmus általában szemlélődő jellegű volt; ebben a vonatkozásban kivételt a XIX. század közepén csak a forradalmi demokrácia materialista filozófiájának egyes képviselői jelentettek, különösen Herzen és Csernisevskij, akik hangsúlyozták a tudat aktív szerepét, és kezdték megérteni, hogy az ember gyakorlati tevékenységének milyen jelentősége van a világ megismerésében.

A metafizikus materialistáknak azt a gyengéjét, hogy alábecsülték, sőt olykor tudomásul sem vették a tudat tevékeny oldalát, a létre való visszahatását, az idealista filozófusok — akik kidolgozták a gondolkodás tevékeny szerepének kérdését — a materialista világnézet elleni harcra használták fel. Az idealisták azonban nem tudták helyesen megoldani ezt a kérdést, mert a tudat elsőbbségét hirdették az anyaggal szemben, s következésképpen torz módon értelmezték mind az emberi gondolkodást, mind az ember gyakorlati tevékenységét. Ezt a körülményt tárta fel és hangsúlyozta Marx Feuerbachról szóló ismert tézisében: „Minden eddigi materializmusnak — Feuerbach materializmusát is beleértve — az a fő fogyatéka, hogy a tárgyat, a valóságot, az érzéki világot csak az *objektum* vagy a *szemlélet* alakjában fogja fel; nem pedig mint *emberi érzéki tevékenység*, *gyakorlatot*, nem szubjektíven. Ezért történt, hogy a *tevékeny* oldalt a materializmussal ellentétben, az idealizmus fejtette ki — de csak elvont módon, mert az idealizmus természetesen nem ismeri a valóságos, érzéki tevékenységet mint olyant.”*

A Marx előtti korszak materialista tanításai, minden — Marx által hangsúlyozott — korlátozottságuk ellenére, a XIX. század első felének új történelmi körülményei között is nagy szerepet játszottak a világ és törvényei megismerhetőségéről vallott materialista nézetek védelmezésében.

A XVIII. század végének és a XIX. század első felének materializmusa, különösen Feuerbach tanítása új következtetésekkel és tételekkel gazdagította a materialista ismeretelméletet, élesen bírálta a gondolkodás elméletét-

* Marx: Tézisek Feuerbachról. Lásd Marx—Engels: Válogatott művek. 2. köt. Bp. 1949. 399. old.

ben fellépő idealizmust és az agnoszticizmust, hangsúlyozta az érzékelés, a tapasztalat és az elméleti gondolkodás szerepét a valóság megismerésében.

A XIX. század első felében az ismeretelméleti kérdések kidolgozása arra vezetett, hogy sokkal mélyebbé vált mind a megismerés objektumának (tárgyának), mind pedig szubjektumának megértése, mélyebb értelmezést nyertek a megismerési folyamat főbb állomásai (az érzékelés és az elméleti gondolkodás szerepe). Megállapították, hogy az igazság objektív jellegű, felismerték az ismeretelméletnek a dialektikával és a logikával való kapcsolatát stb.

A klasszikus német filozófia az ismeretelmélet kidolgozása során rávilágított arra, hogy a megismerés olyan folyamat, amely a létről szerzett közvetlen ismeretektől a lét lényegébe való behatolás felé halad; Hegel személyében a klasszikus német filozófia, ha idealista alapon is, de megállapította az ismeretelmélet, a logika és a dialektika egységét.

A XIX. század közepének forradalmi demokratái elmélyítették a materialista ismeretelméletet; ezt elsősorban az tette lehetővé, hogy megkísérelték a dialektika alkalmazását az ismeretelmélet terén és arra törekedtek, hogy megállapítsák a gyakorlat szerepét a világ megismerésében.

A XIX. század első felében a filozófia egyik legkiemelkedőbb eredménye a logika kérdésének sikeres kidolgozása volt. E kor gondolkodói, különösen a klasszikus német filozófia képviselői feltárták a logika metafizikus értelmezésének korlátozottságát, s a történelem során először fejtették ki rendszeresen és alapozták meg (még ha az idealizmus bázisán is) a dialektikus logika kategóriáit. Széleskörűen kezdték alkalmazni a dialektikus módszert a természet- és társadalmi tudományok különféle területein. Az idealista filozófiai tanítások azonban nem voltak képesek arra, hogy tudományosan megalapozzák a dialektikus módszert, és miként fentebb megállapítottuk, a dialektikus módszer a következetes materializmus nézőpontjából a forradalmi demokraták materialista tanításaiban sem került kidolgozásra, bár valamennyi marxizmus előtti filozófushoz képest ők jutottak legközelebb a feladat megoldásához.

* * *

A filozófiai materializmus fejlődése és a dialektikus módszer kialakulása a XVIII. század végén és a XIX. század első felében egyfelől a forradalmi mozgalom tapasztalatainak elméleti értékelését és általánosítását követelő forradalmi eseményeknek, másfelől a XVIII. század utolsó negyedében meginduló rohamos természettudományos fejlődésnek tulajdonítható.

A kémiában a helytelen, metafizikus flogisztion-elmélet megcáfolása, a fejlődés eszméjén alapuló kozmogóniai hipotézis kidolgozása, az élő természet fejlődéséről alkotott első elképzelések már a XVIII. század végén rést ütöttek a természetről alkotott megkövesedett, metafizikus nézeteken. Ezek a nézetek azonban mégis uralkodó nézetek maradtak a XIX. század elejének természettudományában is.

A XIX. század első harmada új, még nagyobb rést ütött a metafizikus világnézetben. Létrejött a kémiai atomelmélet, amely lényegében igazolta az anyag atomszerkezetében végbemenő mennyiségi változások minőségi változásokba való átmenetének eszméjét; az ezt követően kialakuló szerves kémia megmutatta, hogy az általános kémiai törvények a szerves anyagokra is alkalmazhatók, és ezzel megindult az élő és az élettelen természet közti, korábban áthidalhatatlannak vélt „szakadék” áthidalása.

A dialektikus természetfelfogás kidolgozása feltételeinek megteremtésében nagy szerepet játszottak a fizika terén tett felfedezések. A fizikában már a XIX. század első harmadában feltárták a különféle mozgásformák (természeti „erők”) — a mechanikai, hő, elektromos, kémiai és egyéb mozgásformák — kapcsolatát és egymással való kölcsönös átalakulását. Már Faraday megfogalmazta valamennyi természeti erő egységének általános eszméjét. Ez aláasta azt a metafizikus eszmét, amely szerint egymástól független „szubsztanciák” vagy „fluidumok” (hőerő és mások) léteznek, és előkészítette az energia fennmaradása és átalakulása törvényének felfedezését.

A geológiában és a paleontológiában felmerült a jelenségek fejlődésének és általános összefüggésének eszméje. Ebben a tekintetben nagy szerepet játszott Lyellnek „a Föld lassú fejlődéséről” alkotott elmélete és Cuvier őslénytani kutatása, amelyek egyoldalúságuk ellenére megdöntötték a Föld múltjáról és változásának tényezőiről alkotott korábbi metafizikus nézeteket.

A biológiában felléptek a fejlődés eszméjének szószólói (Goethe, Lamarck és mások), bár lényegében ez az eszme még csak az egyoldalúan mennyiségi, evolúciós elképzelések keretei között fejlődött. A fejlődés eszméjét alátámasztották többek között az összehasonlító anatómiai kutatások is, amelyek kimutatták a különböző élőlények anatómiai felépítésének mélyreható egységét és hasonlóságát.

A természettudomány terén a metafizikára a döntő csapást a XIX. század második harmadában mérték, amikor három nagy jelentőségű felfedezés történt, amely Engels szavaival „a természeti folyamatok összefüggésének ismeretét óriási lépésekkel hajtotta előre”.* E felfedezések segítségével jött létre a XIX. század 30-as éveiben a sejtelmélet, a XIX. század negyvenes éveiben az energia fennmaradásának és átalakulásának törvénye, és e felfedezések alapján dolgozta ki Darwin a XIX. század ötvenes éveinek végén az élő természetről szóló evolúciós tanítást.

Ily módon tehát, miután a XV—XVIII. század természettudományai a természet analitikus kutatására támaszkodva hatalmas tapasztalati anyagot gyűjtöttek össze, irtak le és osztályoztak, lehetővé vált a dolgoknak és természeti jelenségeknek nem egymástól elszigetelten, hanem összefüggésükben és kölcsönhatásukban, vagyis változásukban és fejlődésükben

* Engels: L. Feuerbach... Lásd Marx—Engels: Válogatott művek. 2. köt. Id. kiad. 384. old.

való tanulmányozása. A tudományos megismerés fejlődése során ezáltal a kész, szétforgácsolt tárgyak tanulmányozása összefüggő folyamatok tanulmányozásává alakult át, ami azt jelenti, hogy a megismerésnek az a szakasza, amelyben még kielégítő lehetett a metafizikus gondolkodási módszer, egy olyan szakaszba ment át, amelyben már a megismerendő valóságnak megfelelő magasabbrendű gondolkodási módszerre, a dialektikára való áttérés vált szükségessé.

A nagy felfedezések, amelyek a XIX. század első felében és közepén a természettudomány valamennyi területén, mindenekelőtt a fizikában (az energia megmaradásának és átalakulásának törvénye) és a biológiában (sejtelmélet, evolúciós tanítás) történtek, feltárták a természet objektív dialektikáját, és ezáltal előkészítették a metafizikus módszerről a dialektikus módszerre való áttérést.

* * *

A XVIII. század vége, a XIX. század első fele és közepe a marxizmus előtti filozófiai gondolatrendkívül egyenlőtlen és mélységesen ellentmondásos fejlődésének időszaka, ami különösen szembetűnően mutatkozik meg a szociológia területén. Míg egyes országokban a szociológiai és az egész filozófiai gondolkodás fel lendül és fejlődik (Németországban a XVIII. század végén és a XIX. század elején, Oroszországban és más kelet-európai országokban a XIX. század második negyedében és közepén, a latin-amerikai országokban, Indiában, Kínában, Japánban és más keleti országokban, ahol a haladó filozófiai és szociológiai gondolkodás a feudalizmus és annak ideológiája elleni harccal függ össze), a győzelmes kapitalizmus egyes országaiban, így Franciaországban, Angliában, az Amerikai Egyesült Államokban a burzsoá filozófiai és szociológiai gondolkodás hanyatlása megy végbe. A filozófiai és különösen a szociológiai gondolkodás fejlődésének ez az egyenlőtlensége elsősorban azzal magyarázható, hogy az egyes országokban a gazdasági és politikai fejlődés nem volt egyenletes, főként pedig annak tudható be, hogy a XIX. század első felében számos országban a filozófiai fejlődés — mint már említettük — a megérett polgári forradalom előjátéka volt (például Németországban, a latin-amerikai országokban), vagy a parasztforradalmak közeledését jelezte (Oroszország és más kelet-európai országok, Kína és más ázsiai országok).

Szemben ezzel, a győzelmes és megszilárdult kapitalizmus országaiban az uralkodó osztályok filozófiai és különösen szociológiai gondolkodása arra irányult, hogy megalapozza a kapitalista rend „természetességét”, „örökkévalóságát”, „megingathatatlanságát”, sőt „isteni elrendeltségét”. Már ezért is gyakran képviselték eklektikus, epigon tanítások, amelyek beérték a már régen elvetett metafizikus és idealista rendszerek maradványaival.

Ugyanakkor a polgárság politikai győzelme, amely ideológiai téren reakciót és visszafordulást jelentett, elősegítette az ipar, a technika és

ezzel szoros összefüggésben a természettudomány rohamos fejlődését. A természettudomány dialektikus és materialista általánosításra várt, és meg is érett egy ilyen általánosításra. A hanyatló hivatalos burzsoá filozófia azonban, amely a legrosszabb fajtájú régi idealista és metafizikus rendszerek maradványaival operált, nem volt képes megoldani ezt a feladatot, és csak megzavarta a természetkutatókat. Mindez ellentmondásosságot szült nemcsak a filozófiai, hanem a természettudományos gondolkodás fejlődésében is.

A tőkés társadalom gazdasági fejlődése egyúttal létrehozott haladó gazdasági és szociológiai tanításokat is. Ezekhez tartozik mindenekelőtt a klasszikus politikai gazdaságtan (Adam Smith, David Ricardo), amely igyekezett feltárni a társadalom gazdasági élete fejlődésének törvényszerűségeit. A klasszikus polgári politikai gazdaságtan képviselői azonban, miután a társadalomtudományt a munkaértékelmélettel gazdagították, osztályhelyzetükből adódó korlátozottságuk következtében nem tudták feltárni a tőkés rend kizsákmányoló jellegét, megállapítani fejlődésének valóságos törvényeit, megvilágítani történelmileg múltékony, átmeneti jellegét. Még kevésbé voltak képesek arra, hogy megértsék a munkásosztálynak mint a kapitalizmus sirásójának történelmi szerepét. Miután Franciaországban és Angliában a burzsoázia megragadta a politikai hatalmat, de különösen a XIX. század harmincas éveinek elejétől fogva, a polgári politikai gazdaságtan és éppígy a polgári szociológia hanyatlásnak indult, egyre vulgárisabb jelleget öltött és a burzsoá rend szekértolójává vált.

„Most már nem arról volt szó, hogy ez vagy az az elméleti megállapítás igaz-e, hanem arról, hogy a tőkének hasznos-e vagy káros, kellemes-e vagy kellemetlen, rendőrileg megfelelő-e vagy sem. Az önzetlen kutatást bérencék kötelőzködése, az elfogulatlan tudományos vizsgálatot az apologetika rossz lelkiismerete és gonosz szándéka váltotta fel.”*

A forradalmi demokraták (különösen Csernisevszkij), akik sokat tettek a gazdasági és szociológiai gondolkodás fejlesztése érdekében, különösen a kapitalizmus kizsákmányoló lényegét bírálták, felleptek a burzsoá közgazdászok és szociológusok ellen, mert ezek képtelenek voltak tudományos képet adni a tőkés társadalom életéről, s apologetikus műveik az osztályhelyzetükből adódó elfogultság jegyében íródtak.

Ugyanekkor több országban, és elsősorban Franciaországban kialakultak a kritikai utópikus szocializmus tanításai, amelyek az akkoriban még éretlen, kialakuló proletariátus nézőpontjából igyekeztek kivezető utat mutatni a kapitalista társadalom ellentmondásából, s az elnyomott és a kapitalizmus által tönkretett dolgozó tömegeknek egy új, szocialista társadalom megteremtésére irányuló törekvését fejezték ki.

Míg a burzsoá filozófia és szociológia Franciaországban, Angliában és a győztes kapitalizmus más országaiban ebben az időszakban már hanyatló-

* *Marx*: A tőke. 1. köt. Bp. 1955. 18. old.

ban volt, az utópista szocialisták tanításai a haladó filozófiai és szociológiai gondolatot testesítették meg: a burzsoá társadalom ellen irányuló kritikájuk közvetlenül visszatükrözte a hatalomra jutott burzsoázia által kizsákmányolt dolgozó tömegek érdekeit.

A kritikai utópikus szocializmus képviselőinek (Saint-Simon, Fourier, Owen és mások) nagy érdeme annak a gondolatnak a felvetése, hogy a tőkés társadalomnak a dolgozókat mérhetetlenül sújtó ellentmondásaiból csak egy kivezető útja lehet: az új, szocialista társadalom megteremtése, amelyben mindenki dolgozik és részesül munkája gyümölcseiben; ugyanakkor az utópista szocialisták nem tudták megmutatni a szocialista rend megteremtésének igazi útját, nem értették a proletariátus történelmi szerepét.

A XIX. század első felében a szocialista elméletek utópikus jellege, e haladó tanítások tudományos szempontból való éretlensége azzal magyarázható, hogy éretlenek voltak az akkori tőkés rendszer társadalmi viszonyai.

Bár a filozófia történetének marxizmus előtti időszakában még nem került kidolgozásra a materialista társadalomfelfogás, mégis ebben az időszakban — különösen a XIX. század első felében — a haladó filozófusok, szociológusok és történészek a társadalmi élet egyes oldalait magyarázva kimondottak tételeket a társadalmi fejlődés anyagi alapjáról. Az utópista szocialisták tovább fejlesztették az érdeknek mint a társadalmi fejlődés hajtóerejének kérdését, amelyet a francia materialisták (különösen Helvetius) felvetettek, s ennek során több értékes megsejtésük volt a társadalmi fejlődés törvényszerűségéről, az anyagi szükségleteknek a társadalmi életben játszott szerepéről, a tömegeknek a társadalmi életben betöltött szerepéről, arról, hogy a tőkés társadalmat elkerülhetetlenül felváltja a szocialista társadalom.

A XIX. század első felében, különösen pedig a század derekán, a proletariátus és a burzsoázia közti osztályellentét olyannyira kiéleződött, hogy még néhány polgári filozófus és szociológus is arra a következtetésre jutott, hogy a társadalomban osztályok vannak, s osztályharc folyik. A restauráció időszakának francia történészei például azzal a tétellel gazdagították a történettudományt, hogy az osztályok és az osztályharc jelentős szerepet játszanak a társadalom történetében.

A materialista történetfelfogás életképes csirái találhatók a XIX. század forradalmi demokratáinak tanításaiban, akiknek műveit áthatja az osztályharc szelleme; szociológiai szemléletükben hangsúlyozzák az anyagi tényezők nagy jelentőségét a társadalom életében, a tömegek fontos szerepét a társadalmi fejlődés történetében s a forradalom törvényszerűségét.

A társadalom szocialista átalakításának eszméje, amelyet a dolgozó osztályok érdekeinek védelmezői már a XVI—XVIII. században felvetettek, a kapitalizmusból a szocializmusba való átmenet lehetőségének és szükségességének elméleti megalapozását követelte. Ehhez fel kellett tární a modern társadalom fejlődéstörvényeit és meg kellett mutatni a szocializmusba való átmenet gyakorlati megvalósításának reális útjait. Ez

csak azután válhatott lehetővé, miután az önálló társadalmi tevékenység történelmi porondján megjelent a leghaladóbb és legforradalmibb osztály — a proletariátus.

A XVIII. század végén és a XIX. század első felében számottevő sikereket ért el az esztétikai gondolkodás fejlődése.

Az esztétika haladó irányú fejlődése már a XV—XVIII. században annak a harcnak a keretében ment végbe, amelyet a materialista esztétikával kapcsolatos realista művészeti irány az esztétikában és a művészeti alkotásokban megnyilvánuló idealizmus és formalizmus ellen vívott.

A marxizmus előtti esztétikai gondolat történetében új, nagyfotosságú szakaszt jelentett a XIX. század forradalmi demokratáinak realista esztétikája, amely az esztétikai idealizmus és formalizmus elleni kérlelhetetlen harcban, „a tiszta művészet” reakciós elmélete elleni harcban, a művészet demokratikus eszmeiségéért, a népszolgálatába állításáért vívott küzdelemben fejlődött. A forradalmi demokrácia esztétikai tanításainak elméleti alapjául a materialista ismeretelmélet, a dialektikus fejlődés eszméje, a materialista történetfelfogás elemei szolgáltak. Egy következetesen tudományos esztétikai elméletet azonban egyetlen marxizmus előtti tanítás sem tudott kialakítani, mert közülük egyetlenegy sem tudta következetesen alkalmazni a materialista történetfelfogás elveit az esztétika területén.

* * *

A marxizmus előtti filozófia és szociológia fejlődésének végső eredménye az volt, hogy a filozófiai tudomány valamennyi ágában napirendre tűzte a döntő kérdéseket, azaz foglalkozott az ismeretelmélettel, a gondolkodás módszeréről szóló tanítással, felvetette a világ általános természet tudományos képét, a társadalom és törvényszerűségei fejlődéséről szóló tanítást, az esztétika filozófiai problémáit stb.

A marxizmus előtti korszak filozófusainak az a kísérlete, hogy következetesen tudományos módon oldják meg ezeket a rendkívül fontos problémákat, nem sikerült, mert még nem rendelkeztek egy valóban tudományos módszerrel és a dialektikus és történelmi materializmus egyedül helyes elméletével. A marxizmus előtti filozófia óriási történelmi érdeme azonban abban áll, hogy ezeket a kérdéseket felvetette, és az emberiség tudományos gondolkodása számára kitűzte a legfontosabb feladatokat.

A marxizmus előtti filozófia által kitűzött, de még meg nem oldott fontos feladatok közé tartoznak mindenekeelőtt a következők:

Át kellett hidalni a szakadékot a filozófia különféle oldalai között, az úgynevezett ontológia és gnoszeológia, a gnoszeológia és a logika, a dialektika és az ismeretelmélet között. Ezt a feladatot Hegel felvetette és az idealizmus talaján igyekezett is megoldani, de megoldása helytelennek

bizonyult, mert az idealista Hegel a reális világot, a valóságot az abszolút eszme „másleté”-nek igyekezett feltüntetni. Ezt a feladatot csak a materializmus elveinek következetes alkalmazása és a dialektikával való szerves egybekapcsolása útján lehetett megoldani.

Következésképpen és végérvényesen meg kellett oldani a szubjektum és objektum kölcsönös viszonyának problémáját, amely az ismeretelmélet legfontosabb problémája. Feuerbach helyesen ismerte fel ezt a feladatot, azonban a szemlélődő metafizikus materializmus talaján nem tudta megoldani, mert e kérdés megoldása a dialektika alkalmazását követelte az ismerteleméletben.

Egyre érezhetőbbé vált annak szükségessége, hogy feltárják és kimutassák a gyakorlat szerepét a megismerés folyamatában. Sok filozófus, különösen a materialisták (az orosz forradalmi demokraták stb.) egészen közel jutottak e feladat felvetéséhez, de nem tudták azt tudományos módon megoldani, mert a marxizmus előtti filozófiában a gyakorlatot még túlságosan szűkkörűen értelmezték, gyakran csak gondolkodási tevékenységként vagy csak tudományos tapasztalatként, kísérletként fogták fel. Csernisevskij és néhány más forradalmi demokrata már kezdte ugyan belefoglalni a gyakorlatba az emberek termelési és forradalmi átalakító tevékenységét, de Oroszország gazdasági elmaradottságának körülményei között a gyakorlatról való elképzelésük még nem volt eléggé érett és nem volt teljesen tudományos. Így hát nemcsak az a feladat merült fel, hogy a gyakorlatot széleskörűen bele kell foglalni az ismeretelméletbe, hanem az a feladat is, hogy teljesen tudományos alapon kell kidolgozni a gyakorlatnak a megismerés forrásaként és az igazság kritériumaként, az emberek társadalmi gyakorlataként való felfogását. Ehhez arra volt szükség, hogy a tudás valamennyi területére következetesen kiterjesszék a materializmust.

Át kellett hidalni továbbá a megismerési folyamat érzéki és racionális oldala közti szakadékot. A XVII. és XVIII. század materialistái ilyen vagy amolyan formában felvetették a megismerés érzéki és elvont elméleti mozzanatai közti űr áthidalásának, vagyis a szűkkörű empirizmus és racionalizmus egyoldalúsága leküzdésének feladatát. A XIX. század forradalmi-demokrata materialistái komoly kísérletet tettek e feladat tudományos megoldására, de az sok tekintetben mégis megoldatlan maradt.

A logika terén az a feladat hárult a filozófiai gondolkodásra, hogy áthidalja az indukció és a dedukció, az analízis és a szintézis közti szakadékot, amelyet nem tudott áthidalni sem az empirikus tudomány, sem a spekulatív idealista rendszerek.

Szükségessé vált a tanulmányozott valóságnak megfelelő, új tudományos módszer kidolgozása. Ezt a feladatot, különösen a XVIII. század közepétől, sürgetővé tette a tudományok egész fejlődésmenete; a klasszikus német filozófia igyekezett ezt megoldani, de az abszolút idealizmus álláspontjáról nem lehetett kidolgozni egy valóban tudományos módszert. Ugyanezt a feladatot próbálták megoldani a materializmus álláspontjáról a XIX. század forradalmi demokratái, különösen Herzen, végleges megoldást azonban ők sem találtak.

Szükségessé vált a tudomány-osztályozás elveinek kidolgozása, és segítséget kellett nyújtani a természettudományoknak az általuk felhalmozott anyag rendszerezésében és általánosításában. Ezt a feladatot a metafizikus materializmus talaján már Bacon, D'Alambert és a XVII–XVIII. század más gondolkodói is igyekeztek megoldani. A XIX. században különböző megoldásokat adott Schelling és Hegel, valamint Saint-Simon és Comte, de ők az idealizmus álláspontjából indultak ki; a XIX. század közepéig ez a feladat tehát megoldatlan maradt. A világ anyagi egységének filozófiai megalapozására volt szükség.

A filozófiában és a természettudományban már a XVIII. században és a XIX. század első felében megszületett a világ anyagi egységének eszméje. Ehhez az eszméhez vezetett a materialista filozófia és természettudomány fejlődésének egész alakulása, különösen a XIX. században, amikor feltárultak a természeti erők egységéről (Faraday), a közös kémiai törvényeknek alárendelt szerves és szervetlen anyagok egységéről (Dalton, Berzelius, a Wöhler-féle szintézis), a világegyetem kémiai anyagainak egységéről (égitestek színképelemzése) stb. tanúskodó tények.

A filozófiában át kellett hidalni azt a szakadást is, amely a materialista természetmagyarázat („alulról jövő” materializmus) és a társadalmi jelenségek idealista értelmezése („fölről jövő” idealizmus) között létrejött. E feladat megvalósításához azonban következetesen ki kellett terjeszteni a materialista szemléletet a társadalmi fejlődés történelmi folyamatára, ami a dialektika (történelmi szemlélet) és a materializmus szerves egybekapcsolását követelte.

A XIX. század közepéig a társadalmi élet rohamos fejlődése, az osztályharc éleződése élesen vetette fel egy olyan tudomány megteremtésének feladatát, amely feltárja és megmagyarázza az emberek társadalmi-termelési, gazdasági viszonyainak fejlődéstörvényeit. Tudományos megalapozást követelt a dolgozók érdekében történő gyökeres társadalmi átalakításnak a forradalmi demokraták által felvetett eszméje, továbbá a szocialista átalakítás eszméje. Szükségessé vált a szocializmushoz vezető társadalmi fejlődés törvényeinek szociológiai megalapozása.

Mindebben távolról sem merülnek ki azok a feladatok, amelyek a XIX. század első felében és a század közepén a filozófiai és szociológiai gondolkodásra hárultak. De már az itt felsorolt feladatokból is kitűnik, hogy a XIX. század negyvenes éveitől a filozófiai, természettudományos és szociológiai gondolat fejlődése számos hatalmas tudományos problémát vetett fel, amelyek megoldása létfontosságú volt.

Ezt a megoldást jelentette Marx tanítása, akinek zsenialitása, Lenin meghatározása szerint, „éppen abban nyilatkozik meg, hogy azokra a kérdésekre adott választ, amelyeket az emberiség haladó elméi már felvetettek”.*

* *Lenin*: A marxizmus három forrása és három alkotórésze. Lásd *Lenin Művei*. 19. köt. Bp. 1955. 3. old.

A XIX. század első felében a filozófiai és szociológiai gondolkodás története olyan értékes anyagot szolgáltatott, amely elméleti forrásul szolgált a marxizmus és filozófiája — a dialektikus materializmus — kialakulásához. Lenin „A marxizmus három forrása és három alkotórésze” című cikkében kimutatta, hogy Marx tanítása jogos örököse a legnagyobb értékeknek, amelyeket az emberiség a XIX. század folyamán alkotott: a német filozófiának, az angol politikai gazdaságtannak, a francia utópikus szocializmusnak. Lenin a marxizmus e három forrását elemezve rámutatott arra, hogy „Marx nem állt meg a XVIII. század materializmusánál, hanem előbbre vitte a filozófiát. Gazdagította a német klasszikus filozófia eredményeivel, különösen a hegeli rendszer eredményeivel, amely azután Feuerbach materializmusára vezetett. Ezek közül az eredmények közül a legfontosabb a *dialektika*.”*

A dialektikus és történelmi materializmus keletkezése hatalmas forradalmat jelentett az emberiség filozófiai gondolkodásának történetében. Mint ahogyan a munkásosztály, amikor önálló erőként lépett fel a történelem porondján, a társadalom új alapokon való teljes átszervezése — a kizsákmányoló rend felszámolása — történelmi szükségességének kifejezőjévé vált, ugyanúgy vált világnézete is — amelyet az emberiség két nagy lángelméje, Marx és Engels teremtett meg — a kor legkövetkezetesebb és legtudományosabb filozófiájává és szociológiájává.

A filozófia tudományos története a filozófia pártosságának megengedhetetlen marxi—lenini elvét követve sokoldalúan megvilágítja, hogy a dialektikus és történelmi materializmus vitathatatlanul fölényben van minden marxizmus előtti filozófiai és szociológiai tanítással szemben, bebizonyítja, hogy a tudományos proletár világnézet fölényben van a burzsoá világnézettel szemben.

A marxizmus kialakulása utáni időszak filozófiai gondolkodásának történetét „A filozófia története” következő kötetei tárgyalják.

* Uo. 4. old.

- Abovjan (1805–1848) – 367, 368, 370
 Adams (1819–1892) – 200
 Agassiz (1807–1873) – 483
 Ahsarumov (1823–1910) – 280
 Ahundov (1812–1878) – 365, 366, 367
 Akszakov, I. Sz. (1823–1886) – 220
 Akszakov, K. Sz. (1817–1860) – 220, 222
 Alberdi (1810–1884) – 496, 497
 Altinszarin (1841–1889) – 373, 374
 Alunans (1832–1864) – 375, 376
 Anaxagoras (i. e. kb. 500–428) – 100
 Andrew (1813–1885) – 193
 Annjenkov (1812–1887) – 222, 232
 Antonovics (1835–1918) – 334
 Archimedés (i. e. kb. 287–214) – 302
 Aristotelés (i. e. 384–322) – 100, 191, 258
 Arnold (1800–1869) – 436, 437, 467
 Asachi (1788–1869) – 379
 Asida Goricu (1734–1799) – 534
 Aszkocsenszki (1813–1879) – 300
 Attwood (1783–1856) – 184

 Babes (1854–1926) – 428
 Babeuf (1760–1797) – 163, 393, 445, 466
 Bacaloglu (1830–1891) – 428
 Bacon (1561–1626) – 17, 137, 140, 142, 166, 198, 252, 260, 299, 362, 430, 477, 508, 509, 561
 Bakunjin (1814–1876) – 252, 253, 459
 Balabanov (1877–1921) – 464
 Balaszoglo (1813–?) – 275
 Bălcescu (1819–1852) – 421, 422, 423, 424, 467
 Banzarov (1823–1855) – 381

 Bari'iu (1812–1893) – 424, 425
 Barjatyinszki (1798–1844) – 351
 Bastiat (1801–1850) – 412
 Bauer, B. (1809–1882) – 105, 106, 107, 108
 Bauer, E. (1820–1886) – 105, 106, 108
 Bayer (1630–1674) – 430
 Bayle (1647–1706) – 441
 Bazard (1791–1832) – 148
 Beklemisov (1824–1877) – 275
 Belinszki (1811–1848) – 62, 127, 165, 220, 222, 228, 230, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 253, 273, 276, 278, 280, 291, 292, 294, 299, 300, 304, 308, 312, 313, 316, 317, 322, 324, 330, 343, 344, 345, 346, 349, 362, 381, 396, 451, 452, 456, 458, 463, 467, 545, 549
 Bentham (1748–1832) – 179, 180
 Ber (1792–1876) – 201, 225, 282, 283
 Bergyajev, N. (1874–1948) – 222
 Berkeley (1684–1753) – 37, 51, 99, 181
 Beron *lásd* Berovics
 Berovics (1795 v. 1797–1871) – 449
 Berthollet (1748–1822) – 75
 Bervi (1792–1859) – 327
 Berzelius (1779–1848) – 75, 85, 189, 192, 562
 Besztuzsev (1797–1837) – 389
 Bezbard *lásd* Biezbárdis
 Bierut (1892–1956) – 390
 Biezbárdis (1806–1886) – 376
 Bismarck (1815–1898) – 107
 Blanc (1811–1882) – 319, 392, 397, 437

Bahusevics (1840-1900) - 359
 Bolliac (1813-1880) - 425
 Bolyai (1802-1860) - 442
 Bolzano (1781-1848) - 432, 433, 434
 Bonald (1753-1840) - 166, 167
 Bonaparte, L. (1808-1873) - 173, 321, 455
 Boriszov, A. I. (1798-1854) - 351
 Boriszov, P. I. (1800-1854) - 351
 Born (1742-1791) - 430
 Boskovitsch (1711-1787) - 32, 401
 Botev (1848-1876) - 451, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 467, 545
 Botkin (1811-1869) - 222, 232, 235, 236, 240, 242, 243, 297
 Bouditsch (1773-1838) - 483
 Boyle (1627-1691) - 187
 Böhm (1575-1624) - 390
 Börne (1786-1837) - 103
 Brisbane (1809-1890) - 473
 Brown (1800-1859) - 288, 474, 477
 Bruno (1548-1600) - 260
 Buckle (1821-1862) - 408, 452
 Buddha (i. e. kb. 560 - kb. 480) - 538
 Buffon (1707-1788) - 16
 Bulgarin (1789-1859) - 234
 Bunsen (1811-1899) - 200
 Burdach (1776-1847) - 63
 Burns (1759-1796) - 452
 Butlerov (1828-1886) - 292
 Büchner (1813-1837) - 103
 Bülow (1849-1929) - 57
 Caballero (1800-1862) - 493
 Cabanis (1757-1808) - 167, 497
 Cabet (1788-1856) - 160, 161, 162, 163, 444, 445
 Caillet (1832-1913) - 193
 Campanella (1568-1639) - 466
 Cañeca (1779-1825) - 498, 500
 Cantor (1845-1918) - 432
 Carey (1793-1879) - 412, 471, 472
 Carlyle (1795-1881) - 183, 475, 476
 Carnot (1796-1832) - 74, 192, 443
 Carus (1789-1869) - 63
 Cauchy (1789-1857) - 432
 Cavaignac (1802-1857) - 321
 Cavalieri (1598-1647) - 74
 Celakovsky (1799-1852) - 432
 Cereteli, A. (1840-1915) - 365

Cereteli, G. (1842-1900) - 365
 Cieszkowski (1814-1894) - 389, 395
 Cihac (1800-1888) - 379
 Cirill (kb. 827-869) - 446
 Cobălcescu (1831-1892) - 428
 Comte (1798-1857) - 170, 171, 172, 173, 174, 175, 241, 271, 304, 562
 Condillac (1715-1780) - 134, 142, 143, 150, 166, 167, 497
 Considérant (1808-1893) - 156, 392
 Constant (1767-1830) - 168
 Conta (1845-1882) - 426, 427, 428
 Cooper (1759-1840) - 476
 Corneille (1606-1684) - 22
 Cousin (1792-1867) - 168, 169, 240, 493, 494, 498, 499
 Creangă (1837-1889) - 380
 Cuvier (1769-1832) - 16, 194, 195, 196, 197, 198, 207, 212, 311, 556
 Czartoryski (1770-1861) - 392
 Csaadajev (1794-1856) - 222, 225, 226, 227, 228, 232
 Csang Hszü-le-cseng (1738-1801) - 520, 521, 545, 551
 Csavcsavadze (1837-1907) - 362, 363, 364, 365
 Csernisevszkij (1828-1889) - 20, 23, 48, 62, 127, 165, 169, 171, 181, 183, 211, 228, 243, 245, 250, 280, 287, 290, 291, 294, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 327, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 339, 342, 343, 344, 345, 346, 349, 362, 364, 365, 368, 369, 372, 381, 384, 385, 400, 409, 410, 411, 412, 418, 451, 452, 456, 459, 463, 464, 467, 545, 549, 554, 558, 561
 Csiao Hszün (1763-1820) - 520, 522
 Csicserin (1828-1904) - 292, 293, 295, 297, 300, 318
 Csu Hszü (1130-1200) - 518, 534, 535
 Csuang-ce (i. e. 369-286) - 539
 Csuang Cun-ju (1719-1788) - 525
 Dąbrowski (1836-1871) - 385, 392, 399, 400
 D'A Lambert (1717-1783) - 562

- Dalton (1766–1844) – 16, 85, 186,
 187, 188, 190, 562
 Dana (1813–1895) – 483
 Danton (1759–1794) – 443
 Danyilevszkij (1822–1885) – 275,
 292, 293
 Darwin (1809–1882) – 207, 208, 209,
 210, 211, 212, 213, 214, 255, 283,
 284, 311, 337, 370, 407, 414, 426,
 427, 454, 556
 Dat, A. K. – 510, 512, 514
 Daukantas (1793–1864) – 359, 360
 Davidov (1794–1863) – 327
 Davy, H. (1778–1829) – 192
 Dembowski (1822–1846) – 394, 395,
 396, 397, 398, 399, 467, 545
 Démokritos (i. e. kb. 460 – 370)
 – 100, 166, 191, 260, 299
 Derosiot (1807–1831) – 511
 Descartes (1596–1650) – 15, 32, 51,
 74, 137, 139, 140, 149, 166, 169,
 198, 203, 491
 Destutt de Tracy (1754–1836) – 167,
 168
 Dézamy (1803–1850) – 138, 160, 161,
 162, 163
 Diamant (1810–1841 után) – 420
 Diaz, P. (1830–1915) – 487
 Diderot (1713–1784) – 18, 20, 21,
 62, 70, 110, 305, 315, 452
 Dimitrov (1882–1949) – 464
 Dobroljubov (1836–1861) – 127, 229,
 230, 250, 313, 324, 325, 326, 327,
 328, 329, 330, 331, 332, 333, 339,
 343, 344, 345, 346, 349, 362, 381,
 409, 410, 459, 463, 467, 545, 549
 Dobrovský (1753–1829) – 430
 Dodajev Magarszkij lásd Dodasvili
 Dodasvili (1805–1836) – 361, 362
 Dokucsajev (1846–1903) – 378
 Donis (1827–1897) – 373, 374
 Dosztojevszkij (1821–1881) – 273
 Dovkont lásd Daukantas
 Druzsinyin (1824–1864) – 292, 313
 Dubois (kb. 1770–1848) – 505, 506
 Dudiskin (1820–1866) – 313
 Durdik (1837–1902) – 439
 Echeverría (1805–1851) – 494, 495,
 496, 500
 Einsiedel (1750–1828) – 18
 Eliade (1802–1872) – 423
 Emerson (1803–1882) – 475, 476,
 477, 478, 479, 480, 481, 482, 483
 Empedoklés (i. e. 490–430) – 100, 191
 Enfantin (1796–1864) – 148
 Engels (1820–1895) – 10, 13, 17, 29,
 30, 32, 33, 43, 44, 48, 58, 62, 63,
 64, 65, 69, 77, 79, 85, 86, 87, 88, 99,
 101, 103, 104, 107, 113, 122, 123,
 124, 126, 127, 128, 135, 146, 148,
 150, 152, 156, 158, 160, 161, 164,
 166, 171, 175, 177, 182, 188, 192,
 193, 197, 201, 202, 204, 205, 206,
 207, 210, 211, 215, 252, 274, 288,
 323, 324, 333, 343, 360, 384, 385,
 395, 398, 399, 401, 409, 420, 443,
 447, 541, 545, 546, 547, 548, 553,
 556, 563
 Eötvös J. (1813–1871) – 440, 441,
 442
 Epikuros (i. e. 341–270) – 18, 100,
 191, 260
 Erdélyi J. (1814–1868) – 440, 442,
 443, 446
 Euklidés (i. e. 300 körül) – 285, 286
 Euler (1707–1783) – 74
 Faraday (1791–1867) – 203, 556, 562
 Feng Jün-san (1822–1852) – 530
 Ferenc József (1830–1916) – 452,
 455
 Fermat (1601–1665) – 74
 Feuerbach (1804–1872) – 13, 48, 103,
 104, 108, 109, 110, 111, 112, 113,
 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120,
 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127,
 128, 131, 215, 229, 236, 249, 252,
 260, 262, 268, 276, 277, 295, 299,
 300, 307, 308, 315, 343, 350, 394,
 395, 438, 445, 544, 545, 547, 552,
 554, 561, 563
 Fichte (1762–1814) – 13, 14, 31, 38,
 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57,
 58, 60, 66, 67, 99, 101, 127, 128,
 129, 130, 150, 252, 299, 395, 478,
 493, 546
 Filomafitszkij (1807–1849) – 281,
 282
 Forster (1754–1794) – 18, 30, 31
 Foster, W. (sz. 1881) – 470, 473, 486,
 489

- Fourier (1772-1837) - 134, 135,
 136, 137, 138, 149, 150, 151,
 152, 153, 154, 155, 156, 162,
 163, 165, 166, 215, 267, 275,
 276, 320, 392, 420, 421, 445, 473,
 484, 545, 559
 Franklin (1706-1790) - 474, 475,
 478, 480, 483
 Franko (1856-1916) - 357
 Frič (1829-1890) - 437
 Frigyes Vilmos, IV. (1819-1860) - 62
 Fuller (1810-1850) - 476
 Fulton (1765-1815) - 354
 Furkat (1858-1909) - 374
 Gabler (1786-1853) - 104
 Gaj (1809-1872) - 401, 404
 Galilei (1564-1642) - 17, 140, 198,
 302
 Galle (1812-1910) - 200
 Galvani (1737-1798) - 16
 Gassendi (1592-1655) - 299, 362
 Gauss (1777-1855) - 286
 Gay (1807-1876 után) - 138
 Gerhardt (1816-1856) - 201
 Ghică (1816-1897) - 421
 Godwin (1816-1904) - 473
 Goethe (1749-1832) - 15, 16, 17, 18,
 19, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30,
 64, 101, 109, 118, 127, 265, 332,
 476, 477, 478, 556
 Gogockij (1813-1889) - 292, 300
 Gogol (1809-1852) - 223, 233, 235,
 241, 265, 273, 381, 451
 Goncsarov (1812-1891) - 291
 Gonzáles del Valle, M. (1802-1884)
 - 493
 Gonzáles del Valle, J. Z. (1820-1851)
 - 493
 Gordon (1833-1885) - 510
 Gorjanyinov (1796-1865) - 195, 201,
 202, 225, 282
 Grabovszkij (1864-1902) - 357
 Granovszkij (1813-1855) - 222, 225,
 230, 231, 232, 243, 268
 Grey (1810-1888) - 483
 Grove (1811-1896) - 204
 Grün (1817-1887) - 103, 125
 Guizot (1787-1874) - 168, 175, 176,
 177, 441
 Gutenber (1400-1468) - 401
 Gyebu, I. M. (1824-1890) - 273, 275
 Gyebu, K. M. (1810-1868) - 275
 Haeckel (1834-1919) - 426
 Hanikov (1825-1853) - 275, 276,
 295
 Harrison (1805-1879) - 474, 477
 Haşdeu (1811-1872) - 380
 Havliček-Borovsky (1821-1856) -
 434, 435, 452,
 Hegel (1770-1831) - 12, 13, 14, 17,
 24, 30, 32, 34, 38, 49, 65, 66, 67, 68,
 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77,
 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86,
 87, 88, 97, 98, 99, 100, 101, 104,
 106, 108, 118, 119, 127, 128, 129,
 130, 131, 145, 147, 150, 175, 187,
 191, 199, 206, 207, 215, 221, 229,
 231, 234, 236, 240, 241, 244, 246,
 249, 253, 254, 255, 259, 261, 262,
 277, 295, 299, 300, 301, 304, 308,
 309, 314, 330, 344, 345, 350, 369,
 370, 376, 381, 383, 390, 394, 395,
 405, 438, 443, 445, 452, 454, 468,
 479, 493, 546, 547, 548, 560, 561,
 562
 Heine (1797-1856) - 63, 103, 337,
 338, 443
 Helmholtz (1821-1894) - 197, 204,
 205, 207
 Helvetius (1715-1771) - 137, 497,
 559
 Herbart (1776-1841) - 438, 439
 Herder (1744-1803) - 19
 Herzen (1812-1870) - 28, 127, 158,
 165, 166, 190, 220, 222, 223, 228,
 230, 232, 233, 240, 241, 243, 249,
 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256,
 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263,
 264, 265, 266, 267, 268, 272, 276,
 277, 278, 280, 283, 284, 291, 292,
 294, 296, 298, 299, 300, 304, 308,
 312, 323, 324, 343, 344, 345, 346,
 349, 358, 360, 364, 368, 381, 384,
 386, 387, 393, 399, 400, 437, 451,
 458, 462, 545, 549, 553, 554, 561
 Hérakleitos (i. e. kb. 530 - 470) - 29,
 100
 Hess (1812-1875) - 103
 Hetagurov (1859-1906) - 381
 Hetényi (1786-1853) - 443

- Hinrichs** (1794–1861) – 104
Hirata Acutane (1776–1843) – 539
Hmelnyickij (1593–1657) – 386
Hobbes (1588–1679) – 112, 134
Holbach (1723–1789) – 110, 299, 302, 445, 497
Homjakov (1804–1860) – 221
Horárik (1808–1864) – 444, 445
Huang Cung-hszi (1610–1696) – 518, 533
Humboldt (1767–1835) – 303
Hume (1711–1776) – 33, 36, 48, 67, 77, 99, 174, 181, 299, 366
Hung Hsziu-csüan (1814–1864) – 529, 530, 552
Hung Zsen-kan (1822–1864) – 531, 532, 552
Ionescu de-la-Brad (1813–1891) – 424
Jacobson (1841–1882) – 377
Jamagata Banto (1761–1801) – 536, 551
Jamazaki Anszai (1618–1682) – 537
Jasztrezsembszkij (1814–kb. 1880) – 275, 277
Jefferson (1743–1826) – 474, 490
Joule (1818–1889) – 204
Jovanović (1833–1922) – 411
Jungmann (1773–1847) – 431
Jurkevics (1827–1874) – 292, 293, 300
Kabir (1380–1418) – 507
Kabir, H. (sz. 1906) – 505
Kajdanov, I. K. (1782–1843) – 379
Kajdanov, J. K. (1779–1855) – 195, 281, 282
Kalinovszki (1836–1864) – 358, 359, 360, 361
Kamada Rjukju (1754–1821) – 537, 538, 545, 551
Kamieński (1813–1865) – 387, 388, 396
Kang Ju-vej (1858–1927) – 527
Kant (1724–1804) – 13, 14, 16, 17, 19, 24, 25, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 54, 58, 59, 60, 66, 67, 77, 99, 101, 114, 116, 123, 127, 128, 129, 130, 150, 166, 169, 174, 185, 189, 198, 281, 286, 299, 303, 305, 370, 376, 390, 395, 454, 475, 483, 493, 546
Karadorde (1752–1817) – 403
Karadžić (1787–1864) – 401, 403
Karavelov (1835–1879) – 451, 453, 454, 455, 456, 457, 460, 462, 464
Károly, V. (1519–1556) – 446
Károly, X. (1757–1836) – 134, 321
Kaskin (1829–1914) – 276, 277
Katkov (1818–1887) – 240, 300
Kavelin (1818–1885) – 222, 292, 293, 297
Kemine (kb. 1770 – 1840) – 374
Kepler (1571–1630) – 188, 302
Ketcser (1809–1886) – 222, 232
Kikodze (1825–1896) – 292, 327
Kirchhoff (1824–1887) – 200
Kirejevskij (1808–1856) – 220, 221
Klopstock (1724–1803) – 18
Knebel (1744–1834) – 18
Kocjubinskij (1864–1913) – 357
Kogálniceanu (1817–1891) – 424, 425
Kohataj (1750–1812) – 387, 394
Kollár (1793–1852) – 431, 432
Komenský (1592–1670) – 430, 439
Konfucius (i. e. 551–479) – 519, 520, 523, 538
Kopernikus (1473–1543) – 188, 252, 284, 302, 306, 477
Kors (1810–1897) – 243
Koseljov (1806–1883) – 220
Kossuth (1802–1894) – 441, 443, 446
Kosztomarov (1817–1885) – 356
Kölcsey (1790–1838) – 441
Körner (1756–1831) – 25
Kremer (1806–1875) – 395
Krępowiecki (1798–1847) – 385, 388
Kreutzwald (1803–1882) – 376, 377
Kriege (1820–1850) – 472
Kujundzić (1842–1893) – 404, 407
Kukolnyik (1809–1868) – 234
Kunanbajev (1845–1904) – 373, 374
Kung Ce-csen (1792–1841) – 524, 525, 527
Kuszakov (megh. 1874) – 327, 329

- Ku Ting-lin (XVII. sz.) – 518, 519, 533
- Lafargue (1842–1911) – 134
- Lafitte (1823–1893) – 173
- Lagrange (1736–1813) – 74
- Lajos, XVI. (1754–1793) – 12
- Lajos, XVIII. (1755–1824) – 321
- Lamarck (1744–1829) – 16, 17, 143, 193, 194, 195, 197, 212, 311, 426, 556
- Lametrie (1709–1751) – 70, 110
- Lao-ce (i. e. VI. sz. vége – V. sz. eleje) – 539
- Laplace (1794–1827) – 31, 185, 302, 306, 370, 483
- Lavoisier (1743–1794) – 16, 188
- Leibniz (1646–1716) – 15, 19, 33, 74, 169, 254, 255, 432
- Lelewel (1786–1861) – 385, 386, 387, 395, 396
- Lemaire (1645–1715) – 143
- Lenc (1804–1865) – 203, 204
- Lenin (1870–1924) – 33, 34, 43, 48, 49, 66, 67, 71, 72, 73, 75, 76, 77, 78, 80, 81, 82, 84, 106, 109, 111, 113, 115, 119, 127, 128, 133, 136, 164, 172, 183, 210, 216, 235, 249, 250, 251, 266, 272, 273, 290, 296, 297, 298, 299, 300, 303, 305, 321, 322, 324, 333, 336, 339, 346, 384, 540, 541, 544, 563
- Leontyev (1831–1891) – 222
- Lermontov (1814–1841) – 223, 349, 451
- Lessing (1729–1781) – 15, 17, 19, 20, 21, 22, 23, 62, 127, 323, 333
- Leukippos (i. e. V. sz.) – 100, 299, 302
- Leverrier (1811–1877) – 200
- Levszki (1837–1873) – 451, 457, 458, 461
- Libelt (1807–1875) – 356, 398
- Liebig (1803–1873) – 189
- Lincoln (1809–1865) – 474
- Lin Cö-hszü (1785–1850) – 524, 526, 527, 552
- Lindner (1828–1887) – 439
- Linné (1707–1778) – 193, 194, 195, 196, 207, 212
- Littre (1801–1881) – 174
- Liu Feng-lu (1776–1829) – 523, 524, 525
- Liu Hszin (megh. i. e. 23) – 523
- Lobacsevszkij (1792–1856) – 281, 284, 285, 286, 287, 345, 442
- Locke (1632–1704) – 51, 134, 137, 141, 142, 167, 169, 299, 492, 493, 494, 497
- Lomonoszov (1711–1765) – 15, 185, 186, 187, 190, 203, 236, 281, 284, 292, 343, 362, 381
- Lucretius (i. e. kb. 90–55) – 18, 260
- Lvov (1823–1885) – 273
- Lyell (1797–1875) – 197, 306, 426, 556
- Macaulay (1800–1859) – 321, 511
- Mach (1838–1916) – 113
- Mackevics lásd Mackjavicsjusz
- Mackjavicsjusz (1826–1863) – 360, 361
- Macsisa-Kekstas (1867–1902) – 361
- Mahdum lásd Donis
- Mahtumkuli (kb. 1730–1782) – 374
- Maine de Biran (1766–1824) – 167, 168, 169
- Maistre (1753–1821) – 166, 167
- Malthus (1766–1834) – 167, 180, 181, 319, 408, 461
- Mao Ce-tung (sz. 1893) – 517
- Marat (1743–1793) – 31
- Marković (1846–1875) – 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 467, 545
- Marx (1818–1883) – 11, 12, 13, 44, 48, 53, 66, 69, 83, 88, 101, 103, 104, 105, 107, 109, 110, 117, 118, 123, 124, 126, 127, 128, 130, 137, 138, 147, 148, 149, 153, 161, 164, 166, 168, 173, 175, 177, 178, 180, 181, 183, 184, 210, 211, 216, 240, 252, 262, 274, 288, 307, 317, 319, 323, 324, 333, 360, 384, 386, 398, 399, 401, 409, 411, 420, 422, 443, 471, 472, 474, 487, 503, 504, 513, 517, 530, 545, 546, 547, 552, 553, 554, 562, 563
- Masaryk (1850–1937) – 439
- Mayer (1814–1878) – 204, 206
- Mecsnnyikov (1845–1916) – 211, 255, 378

- Mehring** (1846–1919) – 56
Meng-ce (i. e. 327–289) – 519, 521, 522, 538
Mengyelejev (1843–1907) – 188, 193, 292
Meslier (1664–1729) – 466, 548
Metod (kb. 815–885) – 446
Mickiewicz (1798–1855) – 384, 388, 389, 390, 391, 392, 398
Mignet (1796–1884) – 175, 176, 177
Mihajlovski (1818–1893) – 456
Mihălescu (1846–1899) – 428
Miklós, I. (1796–1855) – 173, 220
Miljutin (1826–1855) – 181, 273
Mill (1806–1873) – 181, 182, 183, 299, 319, 320
Mille (1861–1927) – 429
Minagava Vakien (1716–1804) – 534, 535, 538, 551
Mirnij (1849–1920) – 357
Miura Bajen (1723–1789) – 535, 536, 538, 552
Mo-ce (i. e. 479–381) – 519
Mochnacki (1804–1834) – 398
Moleschott (1822–1893) – 115
Mombelli (1823–1891) – 273, 275
Montaigne (1533–1592) – 149, 477
Montalambert (1810–1870) – 441
Montesquieu (1669–1755) – 150, 151, 489, 498
Mora (1794–1850) – 497
Morley (1838–1923) – 477
Motoori Norinaga (1730–1801) – 536, 539
Mukimi (1851–1903) – 374
Murgu (1805–1879) – 425
Müller (1801–1858) – 119, 120
Münzer (kb. 1493–1525) – 466
Nalbangyan (1829–1866) – 368, 369, 370, 545
Napóleon (1769–1821) – 11, 132, 440
Nasziri (1825–1902) – 381
Nazarjan (1812–1879) – 368, 369
Nehru (sz. 1889) – 508, 515
Newton (1643–1727) – 74, 142, 198, 302, 310, 452, 477
Nikoladze (1843–1928) – 364, 365
Njegoš (1813–1851) – 401, 405
Novalis (1772–1801) – 18
Novickij (1806–1884) – 300
Novikov (1744–1818) – 430
Nyekraszov (1821–1878) – 291, 349, 381, 451
Obradović (kb. 1742–1811) – 401, 403, 407
O'Brien (1805–1864) – 184
Odojevszkij (1802–1839) – 240
Oersted (1777–1851) – 59
Ogarjov (1813–1877) – 127, 165, 222, 223, 230, 232, 233, 249, 250, 251, 252, 253, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 280, 291, 292, 343, 399, 400
Oken (1779–1851) – 63, 64
Osio Csuszai (1794–1837) – 539, 540, 552
Oszipovszkij (1765–1832) – 281
Osztrovszkij (1823–1886) – 291
Owen (1771–1858) – 134, 135, 136, 137, 138, 156, 157, 158, 159, 160, 165, 166, 178, 215, 473, 484, 509, 545, 559
Pacius, Hilendári (1722–1798) – 448
Paine (1737–1809) – 490
Palacký (1798–1876) – 434, 435, 437
Pavlov, I. P. (1849–1936) – 339, 341, 342
Pedro (1798–1834) – 488
Pelagić (1838–1899) – 419
Pesztyel (1793–1826) – 351
Petőfi (1823–1849) – 440 442 444, 445, 446
Petrasevskij (1821–1866) – 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280
Petriš (1529–1597) – 401
Petrov (1761–1834) – 192
Pfaff (1772–1852) – 205
Phillips (1811–1884) – 474
Pictet (1846–1929) – 193
Píszarev (1840–1868) – 196, 245, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 344, 345, 409, 410, 451, 462
Platón (i. e. 427–347) – 18, 61, 67, 68, 82, 100, 166, 299, 477, 478
Plehanov (1856–1918) – 49, 58, 260, 322
Plescejev (1825–1893) – 273

- Podolinskij (kb. 1850–1891) – 357
 Pogogyin (1800–1875) – 219, 223, 237
 Polevoj (1796–1846) – 240
 Połonszkij (1819–1898) – 327
 Poška (1757–1830) – 359
 Preradović (1818–1872) – 404
 Prešeren (1800–1849) – 401, 404
 Priestley (1733–1804) – 16, 178, 476, 544
 Prochazka (1749–1820) – 431
 Proudhon (1809–1865) – 164, 319, 445, 459
 Prout (1785–1850) – 190, 197
 Purkyně (1787–1869) – 201, 202, 435
 Puskin (1799–1837) – 223, 246, 248, 249, 265, 339, 349, 378, 381, 384, 389, 451
 Raryiscsev (1749–1802) – 233, 235, 236, 284, 343, 349, 381, 548
 Rainis (1865–1929) – 376
 Ráj (1772–1833) – 508, 509, 510, 511, 551
 Rakovszki (1821–1867) – 450
 Reljković (1732–1798) – 401, 404
 Repin (1844–1930) – 291
 Ricardo (1772–1823) – 158, 178, 179, 471, 558
 Rilejev (1795–1826) – 272, 389
 Ripley (1802–1880) – 482
 Robespierre (1758–1794) – 65, 242
 Rodrigue (1794–1851) – 148
 Rolland, R. (1866–1944) – 508
 Rosas (1793–1877) – 488, 497
 Rosetti (1828–1882) – 423
 Rousseau (1712–1778) – 23, 137, 146, 150, 151, 167, 179, 279, 355, 489, 497, 498
 Royer-Collard (1763–1845) – 167, 168, 169
 Ruge (1802–1880) – 105
 Rulje (1814–1858) – 195, 225, 255, 283, 284, 345
 Russel (1850–?) – 429
 Russo (1819–1859) – 378, 379
 Safarik (1795–1861) – 431
 Saint-Hilaire (1772–1844) – 16
 Saint-Just (1767–1794) – 242
 Saint-Simon (1760–1825) – 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 156, 165, 166, 170, 171, 176, 215, 267, 392, 445, 473, 484, 495, 496, 497, 545, 559, 562
 Sándor, II. (1818–1881) – 324
 Santa Ana (1797–1876) – 487
 Sarmiento (1811–1888) – 497
 Say (1767–1832) – 168, 319
 Scheele (1742–1786) – 16
 Schelling (1775–1854) – 12, 13, 14, 17, 31, 32, 33, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 65, 66, 67, 99, 128, 129, 130, 150, 169, 198, 221, 234, 236, 240, 259, 281, 300, 301, 308, 395, 454, 475, 479, 493, 546, 562
 Schiller (1759–1805) – 15, 17, 19, 23, 24, 25, 29, 127
 Schleiden (1804–1881) – 64, 201, 202, 435
 Schubart (1739–1791) – 31
 Schwann (1810–1882) – 64, 201, 202, 435
 Ściegienny (1800–1890) – 394
 Scott (1771–1832) – 246
 Sedgwick (1785–1873) – 211
 Seime (1763–1810) – 31
 Selgunov (1824–1891) – 334
 Sierakowski (1827–1863) – 360, 361, 385, 399, 400
 Sevsenko (1814–1861) – 291, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 398, 545
 Sevirjov (1806–1864) – 219, 220, 234, 237, 330
 Shakespeare (1564–1616) – 27, 265, 452
 Siskov (1833–1897) – 456
 Slowacki (1809–1849) – 389
 Smetana (1814–1851) – 437, 438, 439
 Smith, A. (1723–1790) – 178, 179, 497, 558
 Sokratés (i. e. 469–399) – 145, 150, 151
 Spinoza (1632–1677) – 15, 18, 19, 22, 110, 112, 299, 506
 Staszic (1755–1826) – 387, 394
 Starkenburg (XIX. sz.) – 177
 Ștefănescu (1838–1911) – 428

Sternberg (1761–1838) – 430
Stirner (1806–1856) – 107
Strauss (1808–1874) – 105, 106, 108
Strazdas (1763–1833) – 359
Studnicka (sz. 1870) – 201
Šulek (1816–1895) – 419
Swedenborg (1688–1772) – 32, 479
Sylvis (1828–1869) – 472, 473

Szaid Achmed (1786–1831) – 507
Szalay L. (1813–1864) – 442
Szaltikov-Scsedrin (1826–1889) – 273, 291, 334, 349, 381, 387, 451
Szamarin (1819–1876) – 220
Szatilganov (1864–1933) – 374
Szavics (?– kb. 1888) – 327
Széchenyi I. (1791–1860) – 441
Szecszenov (1829–1905) – 292, 339, 340, 341, 342, 344, 345, 408, 414, 415
Szeliminszki (1799–1867) – 449
Szemere B. (1812–1869) – 446
Szerno-Szolovjevics (1834–1866) – 250
Szollogub (1814–1882) – 242
Szolovjov (1831–1874) – 268, 269
Szpesnyev (1821–1882) – 273, 274, 275, 276, 277, 388
Sztankevics (1813–1840) – 222, 225, 228, 229, 230, 232
Szlaszov (1824–1906) – 292
Sztrahov (1828–1896) – 292
Szugita Gempaku (1733–1817) – 534

Tagore, Dévéndranatha (1817–1905) – 510, 511, 514
Tagore, R. (1861–1941) – 510
Taj Csen (1723–1777) – 518, 520, 522, 523, 533, 545
Takano Tojo (1804–1850) – 534
Táncsics (1799–1884) – 444, 445, 446, 467
Tell (1807–1884) – 421
Thierry (1795–1856) – 175, 176, 177, 441
Thoreau (1817–1862) – 482, 483
Tieck (1773–1853) – 18
Tocqueville (1805–1859) – 441
Todorović (1852–1907) – 410
Togolok Moldo (1860–1942) – 374
Tokugava (1803–1867) – 534, 535, 540

Tolj (1823–1867) – 277
Tolsztoj, L. (1828–1910) – 291
Trentowski (1807–1869) – 395
Treviranus, G. (1776–1837) – 63
Tukaj (1886–1913) – 381
Turgenyev (1818–1883) – 291
Tyimirjazev (1843–1920) – 28, 188, 339
Tyimkovszkij (1814–1881) – 276

Ukrainka, L. (1871–1913) – 357
Uvarov (1786–1855) – 219

Vali Ullah (megh. 1762) – 507
Valihanov (1835–1865) – 371, 372, 373
Vang Csuang-san (1619–1692) – 518, 533
Vang Csung (1744–1794) – 518, 519, 520, 552
Vang Jang-ming (1472–1528) – 534, 540
Varela (1787–1853) – 491, 492, 493, 500
Vasvári (1827–1849) – 444, 446
Vej Jüan (1794–1857) – 524, 525, 526, 527, 545, 551
Vellanszkij (1774–1847) – 282
Vémána (kb. 1700–1750) – 506, 507, 551
Vernadszkij (1821–1884) – 319
Vilde (1865–1933) – 378
Viller (XVIII. sz.) – 498
Vilmos, II. (1859–1941) – 452
Virészalingama (1848–1919) – 515
Vladimirescu (kb. 1780–1821) – 421
Vodnik (1758–1819) – 401, 404
Vogt (1817–1895) – 63, 115, 426
Vojnikov (1833–1878) – 456
Voltaire (1694–1778) – 149, 150, 151, 167, 452, 489, 498
Vovcsok (1834–1907) – 357
Vraz (1810–1851) – 404

Watt (1736–1819) – 354
Weidemeyer (1818–1866) – 177
Weidenbaums (1867–1892) – 376
Weierstrass (1815–1897) – 432
Weitling (1808–1871) – 163, 164
Wilberforce (1795–1833) – 211
Wolff, Ch. (1679–1754) – 33

Wolff, C. F. (1734–1794) – 185
Worcell (1799–1857) – 385, 388,
392, 393
Wöhler (1800–1882) – 189, 562
Wróblewski (1836–1908) – 399
Zelili (kb. 1790–1844) – 374
Zubcu Codreanu, N. P. – 429

Žujović (1838–1870) – 403, 406,
407, 408
Zsemajtye (1845–1921) – 361
Zserebcov (1807–1868) – 329
Zsuan Jüan (1764–1849) – 520, 522,
523

- Abolicionizmus, abolicionisták – 474, 475, 484
- Abszolút azonosság – 57, 58, 438
- Abszolút eszme – 66, 67, 68, 70, 71, 72, 73, 75, 77, 81, 82, 83, 84, 85, 97, 111, 118, 130, 234, 244, 277, 314, 315, 376, 418, 561
- Abszolút szellem – 61, 66, 68, 70, 79, 88, 95, 96, 98, 99, 101, 104, 105, 106, 118, 145, 199, 277, 438, 544
- Absztrakció – 67, 71, 73, 84, 112, 116, 119, 171, 395, 492
- Agnoszticizmus – 24, 28, 32, 37, 40, 48, 49, 66, 67, 99, 113, 114, 117, 129, 130, 149, 150, 171, 174, 181, 190, 200, 292, 294, 299, 303, 304, 305, 329, 344, 346, 363, 426, 429, 462, 477, 545, 555
- Akarat – 50, 129, 167, 168, 303, 327, 340, 344, 507
- Alkímia – 59, 123, 191, 258, 327
- Állam – 56, 92, 93, 96, 107, 126, 358, 433, 452, 461
- Amerikai filozófia
– Észak-Amerika – 471–483, 484
– Latin-Amerika – 489–500
- Analízis és szintézis – 81, 82, 83, 142, 151, 182, 191, 428, 561
- Anarchizmus – 107, 495
- Angol filozófia – 156–160, 178–183
- Antinómiák – 41, 42, 101
- Antropologizmus, antropologikus elv
– 110–128, 131, 295, 307–308, 345, 455
- Anyag
– általános fogalma – 111, 112, 162, 301, 327–328, 355, 366, 368, 369, 412, 413, 478–479
- Anyag és tudat *lásd* Lét és tudat
- A posteriori – 142, 256
- Apriorizmus, a priori – 34, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 46, 49, 50, 142, 256, 270, 286, 438, 492
- Asztrológia – 258
- Asztronómia – 143, 171, 172, 200, 286, 522, 523
- Ateizmus – 104, 109, 120–123, 131, 166, 174, 175, 219, 220, 228, 240, 241, 252, 259, 276, 281, 292, 307, 335, 355, 359, 366, 372, 375, 376, 377, 380, 395, 414, 428, 462, 490, 536, 538, 545, 548
- Atomizmus, atomok – 32, 33, 39, 85, 100, 143, 159, 162, 185, 186, 192, 200, 214, 276, 347, 375, 634
- Attributum – 366, 426, 527
- Azerbajdzsán filozófia – 365–415
- Azonosság filozófiája – 57
- Belorusz filozófia – 357–359
- Berkeley filozófiája – 37
- Bhaldi – 507
- Biológia – 63, 172, 185, 193–197, 198, 201–203, 207–213, 280–284, 427, 435, 483, 556
- Bogomilek – 446–448
- Bolgár filozófia – 446–464
- Buddhizmus – 518, 527, 532, 534, 536, 538, 539
- Célszerűség – 42, 81, 194, 210
- Chartizmus, chartista mozgalom
– 133, 159, 183–184, 218
- Csárváka – 505, 509
- „Cse” – 522
- Cseh és szlovák filozófia – 430–440
- „Csi” – 522

- Darwinizmus** – 207–213, 214, 284, 311, 337, 370, 427, 429, 454
Dedukció és indukció *lásd* Indukció és dedukció
Deizmus – 139, 140, 145, 149, 159, 369, 377, 430, 449
Dekabristák – 219, 224, 233, 235, 273, 343, 349, 351, 352, 357, 384, 389, 393, 397
Determinizmus – 209, 387, 521
Dialektika – 15, 49, 100, 119, 135, 184, 191, 193, 198, 201, 210, 211, 213, 214, 215, 216, 219, 221, 224, 238, 241, 260, 261, 262, 271, 278, 308–313, 315, 345, 346, 394, 396, 438, 439, 462, 467, 468, 543, 547, 548, 549, 553, 555, 558, 560, 563
 – **hegeli** – 67, 68–69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 89, 90, 91, 95, 97, 98, 99, 101, 104, 119, 130–131, 199, 207, 215, 249, 253, 261, 262, 295, 308, 309, 330, 345, 350, 381, 383, 394, 395, 438, 479, 547, 549, 553
 – **hérakleitosi** – 29
 – **idealista** – 14, 17, 24, 42, 53–54, 58, 59, 128, 129, 229, 231, 236, 343, 545, 547, 553
 – **marxista** – 72
 – **ösztönös** – 189, 199, 212, 215, 346, 375, 377, 547, 549
 – **transzcendentális** – 41
Dialektikus és történelmi materializmus *lásd* Marxista-leninista filozófia
Dialektikus jelleg, eszmék, elemek – 15, 27, 29, 30, 33, 43, 47, 142, 144, 150, 151, 152, 226, 228, 232, 234, 235, 236, 237, 238, 363, 370, 376, 415, 431, 454, 526, 550, 551
Dinamizmus – 32, 33, 59, 185, 186, 187
Dualizmus – 12, 48, 49, 111, 116, 141, 169, 258, 293, 303, 307, 327, 492, 535
Eklekticizmus, eklektika – 168, 169, 214, 240, 346, 475, 477–482, 484, 491, 493, 994, 498, 499, 557
Előre megállapított harmónia – 432
Empirizmus – 40, 139, 172, 182, 186, 188, 239, 256, 259, 269, 282, 336, 561
„Én” – 49–54, 56, 57, 58, 67, 89, 107, 113, 252, 543
Erkölc – 46, 47, 90, 91, 92, 123–125, 179, 180, 439, 475, 476, 478, 479–481, 482, 483, 511, 529
Értelem – 37, 38, 39, 40, 41, 42, 113, 116, 390, 491, 521
Érzékelés, érzet – 33, 35, 38, 39, 40, 51, 60, 113, 114, 115, 116, 117, 119, 120, 123, 141, 142, 167, 168, 175, 239, 257, 270, 293, 303, 335, 336, 366, 407, 520, 537, 538, 551, 555
Ész – 36, 37, 38, 41, 42, 49, 50, 83, 101, 110, 113, 115, 117, 118, 129, 140, 141, 144, 145, 276, 277, 278, 302, 369, 403, 507, 535, 538
 – **gyakorlati** – 13, 42, 43, 45
Észlelés – 35, 36, 37, 39, 40, 129, 256, 277, 427
Eszme – 67, 68, 70, 71, 80, 114, 117, 142, 150, 151, 167, 168, 329, 369, 413, 492, 493, 544
Ésszerű és valóságos – 90, 96, 234, 390, 396, 408, 452
Eszttétika – 18, 19, 20–22, 24–25, 27, 33, 37, 45–47, 60, 62, 96–99, 223, 245–249, 264–265, 272, 292, 293, 294, 298, 299, 313–317, 332, 339, 343, 344, 346, 356, 367, 381, 390, 398, 400, 406, 418, 425, 429, 437, 440, 456, 463, 464, 467, 551, 560
Észtt filozófia – 376–378
Etika – 33, 43–45, 47, 123–125, 229, 264, 298, 322, 368, 397, 447, 472, 480, 490, 522, 523, 525, 535, 536
Európacentrikus – 94
Evolúciós elmélet – 16, 63, 193–195, 197, 198, 201, 207–213, 280–284, 454, 556, 557
Fajelmélet – 86, 88, 101, 181, 232, 318, 342, 369
Fatalizmus – 53, 230, 244, 390, 395, 493

Felvilágosítók
 – amerikai – 474, 480
 – azerbajdzsáni – 365–367
 – csehországi – 430, 431–432
 – észti – 376–378
 – francia – 13, 54, 137, 138, 236, 343, 404, 440, 498, 509
 – grúz – 362
 – indiai – 508–512, 515
 – jugoszláviai – 403–405
 – kazah – 371–373
 – kínai – 518–522, 523–527
 – latin-amerikai – 493
 – lett – 374–376
 – litván – 359–360
 – moldvai – 379–380
 – német – 14, 15, 17–30, 127
 – orosz – 221–222, 225–232, 343
 – örmény – 367–368
Fenomén – 35, 45, 88
Fenomenológia – 88, 89
Fideizmus – 32
Filozófia
 – általános fogalma, tárgya – 42, 50–51, 100, 111–113, 117, 145, 174, 228, 253, 270, 301, 369–370, 494, 497
 – országok, államok és köztársaságok szerint (pl. angol, francia filozófia stb.) lásd a betűrend megfelelő betűje alatt
Fizicizmus – 139, 141
Fizika – 86, 142, 143, 171, 185, 192–193, 197, 203–207, 285, 286, 431, 483, 491, 493, 534, 556–557
Fogalom – 34, 35, 39, 40, 71, 72, 73, 77, 79, 80, 81, 99, 101, 117, 118, 129, 141, 145, 151, 191, 212, 303, 315, 328, 329, 330, 342, 428, 478, 492, 544, 551
Forma és tartalom – 25, 97, 98, 247, 258, 309, 310, 311, 313, 316, 328
Forradalmi demokratizmus – 465–468, 545, 548–549, 552, 553, 554, 555, 560, 562
 – belorusz – 357–359
 – bolgár – 452–464
 – cseh – 437–438
 – grúz – 352–365
 – japán – 539–540, 552
 – jugoszláviai – 408–417

Forradalmi demokratizmus
 – kínai – 528–533, 551, 552
 – lengyel – 384, 389–401
 – litván – 360–361
 – magyar – 440, 441, 443–446
 – moldvai – 378–379
 – német – 30
 – orosz – 222, 223, 224, 225, 230, 232, 233, 235–273, 287, 290–291, 292, 293, 295–339, 343–347, 385, 391, 549, 550, 561
 – örmény – 368–370
 – román – 421–425
 – ukrán – 351–357
Fourierizmus – 149–156, 275, 420, 421, 473
Francia filozófia – 139–156, 160–163, 166–177
Geológia – 16, 17, 28, 185, 195, 197, 198, 283, 556
Gondolkodás – 34, 36, 39, 40, 42, 50, 66, 67, 68, 77, 81, 111, 113, 114, 115, 117, 129, 135, 188, 221, 222, 261, 277, 315, 328, 329, 335, 344, 346, 362, 412, 414, 415, 426, 427, 428, 453, 548, 554, 555
Grúz filozófia – 361–365
Gyakorlat – 29, 39, 50, 51, 54, 61, 82, 117, 129, 131, 186, 187, 204, 257, 259, 285, 305, 308, 329, 336, 344, 428, 521, 526, 554, 555, 561
Hegeliánizmus – 65–101, 108, 118, 119, 229, 240, 260, 277, 388, 443
Hegeliánusok, baloldaliak lásd Ifjú-hegeliánusok
Hilozoizmus – 376
Hinduizmus – 502, 504, 506, 509, 510, 511, 515
 „Hszing” – 522, 526
Humanizmus – 18–30, 138, 161, 226, 229, 230, 397, 430, 431, 432, 439, 449, 456
Husziták – 429, 434, 435
Idealizmus
 – általános fogalma, meghatározása – 49, 413
 – fiziológiai – 119–120
 – kritikai – 33, 34, 46

- Idealizmus ismeretelméleti és társadalmi-történelmi gyökerei – 49, 117, 344
- objektív – 30, 57–62, 65–101, 107, 130, 171, 183, 227, 269, 292, 407, 432, 477–478, 484, 505, 544
- szubjektív – 36, 37, 39, 40, 49–56, 57, 67, 99, 107, 120, 129, 130, 181, 292, 390, 407, 478, 484, 534, 535, 538, 540–541, 551
- transzcendentális – 47, 60, 62, 66
- Idő és tér *lásd* Tér és idő
- „Ifjú Argentína” – 494, 497
- „Ifjú Bengália” – 511, 512, 551
- Ifjúhegeliánusok – 104–108, 397
- „Ifjú Németország” – 443
- „Igazak Szövetsége” – 163
- „Igazi szocializmus” – 103, 104, 125, 472
- Igazság – 67, 99, 100, 149, 150, 166, 169, 238, 239, 257, 304, 311, 312, 345, 403, 462, 463, 477, 507, 555
- általános fogalma – 117, 257, 438, 561
- abszolút és relatív – 36, 91, 96, 118, 170, 239, 286, 522
- objektív – 19, 42, 81–82, 114, 171
- Illír mozgalom – 404, 419
- Indiai filozófia – 505–516, 541–542
- Indukció és dedukció – 51, 81, 182, 428, 522, 561
- Iszlám – 371, 373, 374, 504, 507, 508, 509
- Ítélet – 29, 46, 80, 142, 167, 206, 277, 428
- Jakobinusok – 12, 31, 65, 242, 550
- Japán filozófia – 533–542
- Jobboldali hegelianusok *lásd* Óhegelianusok
- Jóga – 505
- Jugoszláviai filozófia – 402–419
- Kantianizmus – 31–49, 50, 113, 119, 129–130, 281, 300, 303, 304, 305, 306, 316, 324, 390
- „Kaocsü iskola” – 519–523, 524
- Karman – 509
- Kategorikus imperatívusz – 43, 44, 45, 47, 123
- Katolicizmus – 166, 226, 350, 359, 385, 389, 391, 393, 397, 429
- Kazahsztáni filozófia – 371–374
- Kémia – 75, 85, 86, 185, 186–192, 193, 197, 200–201, 271, 483, 491, 534, 556
- Képzet – 35, 61, 114, 181, 341, 369, 478
- Kereszténység – 104, 105, 118, 120, 121, 122, 222, 268, 509, 511, 512, 514, 528, 530
- „Ki” – 535, 537
- Kínai filozófia – 518–533, 541–542
- Klasszicizmus – 22, 27, 30, 223, 265, 390
- Klasszikus német filozófia – 13, 14, 15, 17, 31–63, 65–101, 108–131, 215, 225, 231, 233, 234, 240, 277, 404, 465, 546, 548, 552, 555, 561, 563
- „Kokugakuha” – 539
- Konfucianizmus – 518, 532, 533, 535, 536, 537, 538, 539
- Kozmogónia – 16, 31, 32, 275, 370, 536, 555
- Kozmopolitizmus – 243, 297, 360, 369, 381, 393, 397
- Következtetés – 80, 206, 428
- „Kung” – 524, 525
- Lamarckizmus – 193–195, 197, 198, 311, 429
- Lehetőség és valóság – 78, 79, 80
- Lengyel filozófia – 384–401
- Lényeg és jelenség – 35, 36, 43, 76, 77, 78, 80, 304, 545, 555
- Lét – 51, 68, 72, 73, 74, 75–77, 80, 112, 113, 257
- és gondolkodás – 57, 66, 111, 253, 257, 269, 302, 548
- és tudat – 37, 110, 112, 113, 114, 115, 126, 129, 130–211, 256, 270–271, 293, 302, 303, 363, 369, 376, 395, 426, 428, 537, 538, 554
- Lett filozófia – 375–377
- „Li” – 520, 521, 522
- „Liangcse” – 540
- Litván filozófia – 360, 361
- Logika – 129, 238, 239, 255, 256, 258, 303, 362, 432, 493, 555, 560, 561
- deduktív és induktív *lásd* Indukció és dedukció

- Logika**
 – dialektikus – 129, 130, 191, 192, 198, 206, 548, 555
 – formális – 38, 84, 130, 548
 – hegeli – 71–73, 80, 81, 82, 83, 84, 99, 118, 130, 191, 199, 207
 – matematikai – 432
 – transzcendentális – 38
Logikai kategóriák – 34, 38, 39, 40, 67, 74, 78, 84, 129, 130, 182, 198, 206, 256, 555
Logikai és történelmi – 84, 88
Lókajátó – 505, 509
- Machizmus** – 324
Magánvaló – 35, 38, 39, 40, 42, 43, 49, 60, 67, 77, 78, 129, 169, 303, 304, 376, 478
Magyar filozófia – 440–446
Malthusianizmus – 180–181, 183, 211, 311, 318, 338, 388, 408, 461
Manicheusok – 447
Marxista-leninista filozófia – 48, 78, 82, 91, 100, 101, 127, 131, 138, 206, 214, 216, 545, 546, 549, 550, 552, 553, 560, 561, 562–563
Máslét–67, 70, 79, 81, 84–85, 86, 87, 561
Matematika – 36, 74, 172, 284–287, 432, 433, 522, 523
Materializmus
 – általános fogalma, meghatározása – 112, 412–413
 – feuerbach-i – 109–128, 131–215, 295, 343, 350, 394, 438, 544, 547, 550, 552, 554, 563
 – francia – 13–15, 53, 69, 70, 85, 89, 137–138, 249, 273, 295, 299, 343, 395, 449, 465, 544, 547, 552
 – metafizikus, mechanisztikus – 33, 112, 129, 131, 159, 256, 260, 315, 344, 346, 395, 431, 456, 468, 545, 549, 550, 553, 554, 561, 562
 – orosz – 235–273, 276–280, 294–347, 383, 547
 – ösztönös – 31, 213, 372, 373, 379, 435, 471, 478
 – vulgáris – 63, 115, 167, 239, 259, 303, 328, 336, 415, 426
Mechanika – 172, 200, 284
Mechanikus természetfelfogás – 190, 197, 198, 206, 213, 427
- Mennyiség és minőség** – 38, 40, 45, 46, 73, 74, 75, 83, 189, 190, 191, 194, 198, 201, 203, 204, 205, 212, 271, 309, 310, 556
Mérték – 73, 74, 76
Messianizmus – 385, 388, 389, 391, 397
Metafizika – 29, 39, 43, 51, 69, 70, 74, 84, 86, 90, 99, 101, 119, 125, 135, 151, 185, 188, 189, 192, 193, 194, 196, 198, 199, 201, 207, 210, 211, 213, 214, 215, 222, 224, 237, 238, 247, 257, 269, 271, 279, 281, 283, 292, 293, 311, 327, 329, 337, 344, 415, 418, 432, 505, 527, 543, 547, 548, 555, 556, 557, 558
Mímánszár – 505
Minőség lásd Mennyiség és minőség
Misztika, miszticizmus – 18, 27, 79, 91, 93, 99, 118, 149, 171, 220, 221, 222, 224, 226, 227, 228, 240, 241, 243, 253, 264, 268, 275, 278, 292, 306, 327, 344, 350, 356, 385, 388, 390, 394, 398, 406, 471, 475, 479, 481, 518, 527, 532, 534, 538, 541, 551
Modalitás – 40, 46
Módszer
 – analitikus *lásd* Analízis és szintézis
 – deduktív *lásd* Indukció és dedukció
 – dialektikus *lásd* Dialektika
 – induktív *lásd* Indukció és dedukció
 – metafizikus *lásd* Metafizika
 – racionális *lásd* Racionalizmus
 – szintetikus *lásd* Analízis és szintézis
Moldvai filozófia – 378–380
Monadológia, monaszok – 169, 432
Monoteizmus – 121, 509
Morál *lásd* Erkölc
Mozgás – 15, 16, 70, 76, 119, 130, 144, 145, 149, 151, 152, 159, 162, 171, 185, 192, 203, 204, 205, 206, 207, 227, 306, 311, 346, 363, 370, 376, 412, 414, 426, 476, 520, 537, 548, 550, 556
Művészet – 19–22, 24–25, 27, 46, 47, 62, 96–99, 100, 222, 223, 224, 229, 245–249, 264–265, 272, 291.

- 292, 293, 294, 313–317, 332–333, 339, 343, 346, 356, 363–364, 367, 390, 398, 418, 425, 456, 463–464, 467, 497, 560
- Naturalizmus a művészetben – 22, 316
- Német filozófia – 17–63, 65–101, 104–131, 163–164
- Neokonfucianizmus – 502, 518, 519, 520, 528, 532, 533, 535, 537, 538, 539, 551
- Neoplatonizmus, újplatonisták – 169, 299, 479, 480
- Nép és személyiség – 93–94, 106, 137, 160–161, 176, 183, 219, 231, 244, 263, 293, 321, 330–331, 338–339, 345, 353, 364, 386, 397, 417, 424, 450, 452, 454–455, 457–458, 459, 467, 559
- Nominalizmus és realizmus – 491–492
- Noumenon – 35
- Nyája – 505
- Nyelv – 270, 303, 304, 430, 440, 522
- Nyelvtudomány – 430
- Nyugatias áramlat, nyugatosok – 222, 232
- Objektív szellem – 88, 90, 91, 92, 93
- Óhegeliánusok – 104, 105, 106, 108, 390, 395, 408
- „Ojomei iskola” – 534, 540
- Ok és okozat – 40, 42, 80, 113, 182, 204
- Ok, okság – 30, 34, 38, 39, 79, 80, 110, 112, 119, 140, 170, 182, 204–205, 283, 302, 305, 335, 336, 342, 366, 369, 407, 483
- Orosz filozófia – 101, 219–280, 293–347
- Önmegismerés, önfelismerés – 95, 99, 101, 129, 130, 315
- Öntudat – 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 58, 60, 61, 62, 89, 105, 106, 107, 168
- Örmény filozófia – 367–370
- Pániszzlámizmus – 366, 381
- Pániszzlávizmus – 226, 389, 393, 397, 431
- Panteizmus – 30, 92, 438, 483
- Paulikiánusok – 447
- Petrasevisták – 165, 223, 273–280, 295, 352, 388
- Platonizmus – 67–68, 299, 478, 480
- Pogányság – 121, 122
- Politeizmus – 121, 139, 145
- Politikai gazdaságtan – 73, 158, 168, 173, 178, 183, 215, 216, 264, 298, 299, 319, 320, 326, 407, 455, 471, 558, 563
- Pozitivizmus – 134, 170–175, 181–183, 241, 272, 294, 300, 302, 304, 305, 324, 344, 404, 439, 491, 497, 498, 499, 500
- Praestabilita harmonia *lásd* Előre megállapított harmónia
- Preformizmus – 16, 60, 283
- Providencializmus – 244, 263
- Pszichológia – 88, 89, 90, 115, 172, 239, 292, 339–342, 455
- Racionalizmus, racionális módszer – 22, 33, 40, 172, 221, 252, 256, 259, 390, 403, 449, 498, 561
- Realizmus a művészetben és az irodalomban – 27, 223, 245–249, 264, 265, 272, 291, 294, 313–317, 332, 339, 346, 356, 367, 389–390, 398, 418, 425, 432, 437, 442, 456, 457, 463, 467, 560
- Reflex – 341–342, 413, 431
- Reflexió – 60, 77, 82, 492
- Relativizmus – 170, 447
- „Ri” – 535, 537
- Román filozófia – 419–429
- Romantika – 18, 30, 62, 223, 240, 265, 294, 389, 390, 398, 452
- Saint-simonizmus – 139–148, 397, 473, 495, 496
- Schellingiánizmus – 57–63, 228, 282, 301, 388, 398
- Sintoizmus, sintoisták – 536, 537
- Siva-szekta – 506
- Skolasztika – 18, 166, 254, 258, 281, 350, 362, 369, 449, 454, 490, 491, 497, 498, 499, 508, 514, 536

- Sovinizmus – 94, 101, 104, 232, 243, 297, 348, 349, 350, 369
- Spekulatív filozófia, spekuláció – 69, 95, 110, 112, 131, 240, 282, 390
- Spiritualizmus – 134, 167, 168–169, 213, 461
- Szabad akarat – 44, 268, 327, 340, 408
- Szabadság és szükségszerűség – 25, 41, 47, 54, 80, 95, 228
- Szamszára – 509
- Szánkhja – 505
- „Sze” – 525
- Szellemfilozófia – 87
- Személyiség és néptömegek *lásd* Nép és személyiség
- Személyiség szerepe a történelemben *lásd* Nép és személyiség
- Szemlélet – 37, 38, 116, 117, 191, 286, 293
- Szervezet és környezet *lásd* Biológia
- Szenzualizmus – 33, 114, 131, 167, 257, 414, 489, 491, 493, 494, 498
- Szintézis *lásd* Analízis és szintézis
- Szkepticizmus – 239, 240, 257, 293, 345, 429, 462, 477
- Szlavofilek, szlavofilizmus – 220, 221, 222, 226, 232, 237, 238, 240, 242, 243, 253, 259, 292, 293, 329, 342, 344, 406, 431
- Szociáldarwinizmus – 181
- Szocializmus
- keresztény – 103, 397
 - tudományos – 147, 156, 160, 164, 166, 216, 378
 - utópikus *lásd* Utópikus szocializmus
- Szociológia, szociológiai szemlélet – 18, 48, 54–56, 61, 87, 90–96, 125–127, 145–148, 152–154, 159, 164, 172, 173, 176–177, 178–181, 183–184, 214, 215, 219, 220, 230, 231, 241–245, 263–264, 271, 272, 279–280, 291, 293, 294, 298, 317–323, 330–331, 338–339, 345, 368, 370, 372, 387, 396, 406, 408, 416, 417, 428, 433, 436, 439, 451, 454–455, 457, 459–461, 465, 466, 468, 471, 472, 473, 474, 480, 482, 484, 490, 492, 495–498, 499–500, 521, 527, 541, 542, 546, 547, 550, 552, 553, 557–560, 562
- Szolipszizmus – 50, 51, 473
- Szubjektív szellem – 14, 89
- Szubjektum és objektum – 35, 41, 50, 51, 52, 53, 57, 60, 81, 88, 89, 113, 116, 117, 129, 130, 167, 256, 521, 554–555, 561
- Szubsztancia – 40, 41, 52, 89, 105, 111, 117, 191, 204, 269, 293, 303, 366, 431, 492, 505, 540
- Szung iskola – 518–519
- Szükségszerűség és véletlenség *lásd* Véletlenség és szükségszerűség
- Táboríták – 434
- Tadzsik filozófia – 373–374
- „Taj csi” – 522
- Tajpingok – 518, 528–533, 552
- „Tao” – 520, 521, 522, 527
- Taoizmus – 532, 539
- Tapasztalat – 29, 33, 36, 37, 39, 40, 116, 141, 151, 169, 170, 181, 182, 187, 278, 282, 285, 328, 369, 427, 428, 491, 493, 494, 521, 551, 555
- Társadalmi szerződés – 30, 55, 179
- Technika – 158, 163, 214, 215, 319, 354, 527, 532, 557
- Teleológia – 60, 81, 194, 210
- Teológia – 18, 62, 71, 99, 105, 110, 115, 118, 123, 166, 196, 254, 299, 453, 476, 479, 483, 489, 490, 491, 497, 499, 514, 541, 545
- Tér és idő – 16, 34, 37, 38, 41, 70, 85, 95, 113, 169, 281, 286, 306, 366, 426, 478, 537
- Természetjog – 493
- Természetfilozófia – 59, 60, 63, 64, 70, 71, 86, 87, 191, 199, 200, 281, 282, 435, 439, 483
- Természet tudomány története – 15–17, 25, 27–28, 31–33, 184–216, 254, 280–287, 292, 339–342, 344–345, 401, 428, 435, 468, 483, 545, 555, 556, 557, 558, 562
- Törvény, törvényszerűség
- általános fogalma – 72, 77, 78, 119, 170, 520
 - a társadalomban – 19, 95, 100, 125, 138, 141, 152, 153, 154, 159, 164, 176, 177, 224, 230, 244, 263,

271, 279, 280, 293, 309, 317, 323,
388, 406–407, 408, 411, 417, 423,
495, 545, 558, 559, 560, 562
– a természetben – 28, 113, 140,
141, 149, 159, 162, 202–203, 206,
211, 254, 255, 271, 279, 281, 283,
301, 302, 305, 306, 309, 327, 335,
344, 363, 366, 377, 427, 453, 468,
478, 479, 483, 493, 545, 554

Transzcendentalizmus, transzcen-
dentális – 33, 35, 37, 39, 42, 45,
49, 241, 309, 313, 475–476, 477,
482, 483

Triász – 83, 88, 96, 171

Tudat – 35, 41, 52, 88, 89, 110, 111,
116, 118, 167, 168, 270, 293, 303,
307, 340, 341, 344, 407, 453, 505,
537, 554

Tudományok osztályozása – 143,
144, 171–172, 562

„Újabb szövegek iskolája” – 523,
525

Újhegelianizmus – 101

Újkantianizmus – 44, 48, 302, 324

Ukrán filozófia – 352–357

Univerzáliák – 492

Utilitarizmus – 179–180

Utópikus szocializmus – 134, 136,
166, 215, 224, 225, 233, 249, 250–
251, 262, 263, 266, 268, 273, 275,
276, 295, 296–297, 324, 327, 335,
343, 350, 354, 381, 383, 392, 394,
397, 412, 418, 419, 420, 433–434,
437, 444, 460, 461, 465, 467, 471,
473, 475, 482, 484, 509, 531, 544,
550, 558, 559, 563

Vahhabiták (valiullahisták) – 507

Vaisésika – 505

Védánta – 505

Valóságos *lásd* Ésszerű és valóságos

Véletlen és szükségszerű – 40, 78,
79, 113, 119, 427

Velülnkszületett eszmék – 40, 227,
228, 286, 377, 415, 492, 551

Világsszellem – 14, 58, 59, 60, 66,
67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 75, 76,
77, 79, 81, 83, 85, 87, 88, 89, 90,
91, 92, 95, 105, 130, 234

Visnu-szekta – 506

Vitalizmus – 189, 200, 205, 255, 429

Voluntarizmus – 50, 183

Weismannizmus-morganizmus – 181

„Zsori” – 535

A szerkesztőség előszava	5
--------------------------	---

Első fejezet

A filozófiai gondolkodás fejlődése Németországban a feudális viszonyok bomlása és a kapitalizmusba való átmenet időszakában (XVIII. század vége – XIX. század eleje). A klasszikus német filozófia	9
1. A XVIII. századi német felvilágosodás képviselői: Herder, Lessing, Schiller, Goethe	17
2. Kant, Fichte, Schelling	31
3. Hegel	65

Második fejezet

A filozófiai gondolkodás fejlődése Németországban az 1848. évi polgári forradalom idején. A klasszikus német filozófia. Feuerbach	102
1. A hegeli iskola felbomlása	104
2. Feuerbach materializmusa	108

Harmadik fejezet

A filozófiai és szociológiai gondolkodás Angliában és Franciaországban a kapitalizmus megszilárdulásának időszakában. Az utópikus szocializmus a nyugat-európai országokban. A természettudományos felfedezések filozófiai jelentősége (A XIX. század első fele és közepe)	132
1. Az utópikus szocializmus Franciaországban, Angliában és Németországban	136
2. Az idealista filozófiai és szociológiai gondolkodás fő áramlatai Franciaországban a XIX. század első felében	166
3. Guizot, Thierry, Mignet és a restaurációs korszak francia történéseinek szociológiai elméletei	175
4. A filozófiai és szociológiai gondolkodás Angliában a XIX. század első felében	177
5. A dialektikus természetfelfogás előkészítése és kidolgozása a természettudományban a XIX. század első felében és a század közepén	184

Negyedik fejezet

A filozófia fejlődése Oroszországban a jobbágyrendszer válsága és a kapitalizmusra való áttérés időszakában (1825-től a XIX. század hatvanas éveinek elejéig). Az orosz forradalmi demokrácia materialista filozófiája	217
1. Az oroszországi felvilágosítók a XIX. század harmincas-negyvenes éveiben és filozófiai nézeteik	225
2. Belinszkij szerepe a filozófia és az esztétika fejlődésében	233
3. A. I. Herzen és szerepe a materialista filozófia fejlődésében	249
4. N. P. Ogarjov filozófiai nézetei	266
5. A petrasevisták filozófiai és szociológiai nézetei	273
6. A haladó orosz természetkutatók harca a materializmusért a XIX. század első felében	280
7. A XIX. század ötvenes-hatvanas éveinek orosz forradalmi demokráciájának materialista filozófiája. N. G. Csernisevszkij és szerepe a materializmus fejlődésében	287
8. N. A. Dobroljubov és filozófiai nézetei	324
9. D. I. Piszarev és szerepe a materializmusért vívott harcban	334
10. I. M. Szecsenov és „Az agy reflexei” című műve	339

Ötödik fejezet

A Szovjetunió területén lakó népek haladó filozófiai és szociológiai gondolkodásának fejlődése a feudális rend bomlása és a kapitalizmusra való áttérés időszakában (A XIX. század első fele és közepe)	348
1. Ukrajna	351
2. Belorusszia és Litvánia	357
3. Grúzia	361
4. Azerbajdzsán	365
5. Örményország	367
6. Közép-Ázsia és Kazahsztán	371
7. Lettország és Észtország	374
8. Moldva	378

Hatodik fejezet

A haladó filozófiai és szociológiai gondolkodás fejlődése a kelet-európai országokban a feudalizmus bomlásának és a tőkés viszonyok kialakulásának időszakában (A XIX. század első fele és közepe)	382
1. Lengyelország	383
2. Jugoszlávia népei	401
3. Románia	419
4. Csehország és Szlovákia	428
5. Magyarország	440
6. Bulgária	446

H e t e d i k f e j e z e t

A filozófiai és szociológiai gondolkodás fejlődése az Amerikai Egyesült Államokban a XIX. század harmincas éveitől az 1861–1865. évi polgárháború kezdetéig	469
1. Szociológiai tanítások az Egyesült Államokban. Az utópikus szocializmus eszméinek elterjedése	471
2. Ralph Waldo Emerson és a „Transzcendentális Klub” más képviselőinek filozófiai nézetei. Materialista eszmék a természettudósok műveiben	475

N y o l c a d i k f e j e z e t

A filozófiai és szociológiai gondolkodás fejlődése a latin-amerikai országokban a feudalizmus bomlása és a kapitalizmusba való átmenet idején (A XIX. század hetvenes éveinek elejétől)	485
---	-----

K i l e n c e d i k f e j e z e t

A filozófiai és szociológiai gondolkodás fejlődése Indiában, Kínában és Japánban a feudalizmus bomlásának és válságának időszakában (A XVIII. század végétől a XIX. század közepéig)	501
1. India	502
2. Kína	516
3. Japán	533
Zárszó	543
Névmutató	565
Tárgymutató	575

60 22773. Franklin-nyomda
Budapest, VIII., Szentkirá-
lyi u. 28. Kiadja a Gondo-
lat, a TIT kiadója. Felelos
kiado a Gondolat Kiadó
igazgatója. Fordította: F.
Hazai Lujza. A fordítást
atnezte: Vujovits Erzsébet.
Felelős szerkesztő: Kote Sán-
dorné. A verseket fordítot-
ta: Terenyi István. Műsza-
ki vezető: Loblin Imre. Mű-
szaki szerkesztő: Karolyi
Gabor. A borítót tervezte:
Sztraka Zoltan. Megjelent
7200 példányban, 51,5 (A/5)
ívben. Ez a könyv az MSZ
5601-59 és 5602-55 Á szab-
ványok szerint készült.